القواعد والضوابط الفقهية

عند شيخ الإسلام ابن تيمية

في الأيمان والنذور

بحث استقرائي وتأصيلي لحجية القواعد الفقهية
مع دراسة تمهيدية لنظرية ابن تيمية في العقود

د. محمد بن عبد الله بن الحاج التمبكتي الهاشمي

الجزء الأول

المكتبة المكية

الطبعة الأولى
١٤٢٧هـ - ٢٠٠٦م

الناشر
المكتبة المكية
مكة المكرمة - باب الفتح
تلفون : ٥٧٥٥٦٧٧ / الادارة ٥٣٦٦٢٩٩


القواعد والضوابط الفقهية



المقدمة



بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي علم بفضله من يشاء ما شاء، ورفع الذين آمنوا والذين أوتوا العلم درجات، وجعل خير العلوم ما كان متصلا بوحيه وسببا إلى معرفة شرعه وسبيلا إلى مرضاته، فأرسل خير رسله معلما وهاديا فبصر به من العمى وهدى به من الضلالة وجعله أكبر نعمه وأعظم منته أن كان وسيلة إلى جنته خير الآمال وأسمى الغايات، فصلى الله عليه وسلم وعلى آله الطيبين الطاهرين وصحبه الغر الميامين ومن سار على نهجهم واقتفى أثرهم إلى يوم الدين، وبعد

فهذه دراسة فقهية أصولية تتناول جانبا من جوانب الشرع الإسلامي العظيم في شخص أحد عمالقة الإسلام عنوانها [القواعد والضوابط الفقهية عند شيخ الإسلام ابن تيمية في الأيمان والنذور] وللقواعد الفقهية شأنها العظيم في التشريع الإسلامي، كما لابن تيمية مكانه المرموق بين علمائه وفقهائه، والأيمان والنذور في أبواب الفقه لها أهميتها الخاصة بما تمثله من ازدواجية في ارتباطها بعلاقة العبد بربه وعلاقته بغيره فهي من أبواب الفقه التي يجتمع فيها الموجبان الأخروي والدنيوي، ولكل هذا فإن لهذا البحث أهميته، وله كذلك صعوباته، وإني في هذه المقدمة ذاكر طرفا من هذه وتلك كما سأذكر منهجي فيه وخطتي في تنفيذه وعلى الله توكلت وبه استعنت، فأقول:

أهمية البحث

أهمية هذا البحث تكمن في جوانب متعددة منها على سبيل الإجمال:

(١) تعلقه بالقواعد الفقهية وهي مزيج رائع من الفقه وأصوله، تربط بين أجزائه وتظهر حكمه وأحكامه، وتدني قطافه من رواده ومرتاديه على السواء فيجد فيها العالم المجتهد بغيته كما ينال الطالب المتعلم غايته، يستنبط منها الفقيه الأحكام، ويحفظ فيها الطالب الفروع والجزئيات.

(٢) تعلقه بفقه الأيمان والنذور وهما عقدان بين العبد وبين ربه وبينه وبين الناس، فارتبط بهما حكمان أحدهما في العبادات والآخر في المعاملات، وبذلك كانت أهميتهما مضاعفة ودورهما في حياة الناس مزدوجا، فالحنث في اليمين يحمل معنى نقض الصلة بالله ﴿ٱلَّذِينَ يَنقُضُونَ عَهْدَ ٱللَّهِ مِنۢ بَعْدِ مِيثَٰقِهِۦ وَيَقْطَعُونَ مَآ أَمَرَ ٱللَّهُ بِهِۦٓ أَن يُوصَلَ وَيُفْسِدُونَ فِى ٱلْأَرْضِ ۚ أُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْخَٰسِرُونَ﴾ [البقرة ٢٧] ويحمل معنى نقض العقود والنكث بالوعود ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ أَوْفُوا۟ بِٱلْعُقُودِ ۚ﴾ [المائدة ١]، والنذر كاليمين فاجتمع فيهما الموجبان العبادة وهي الغرض من خلق الناس ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ [الذاريات ٥٦]، وتنظيم التعامل بين الناس وقيام الروابط الفردية والدولية بينهم على الأساس الذي تتحقق به الحكمة الإلهية في استخلافه الإنسان في الأرض واستعماره فيها؛ ولهذا كانت مسائل هذا الباب كثيرا ما يقع فيها الإشكال ويكثر فيها الاستفتاء، ويغلط فيها أقوام ويسيء فهمها آخرون، ويكفي من أظهر وأشهر قضاياه مسائل الطلاق وهو مما عمت به البلوى وكثرت فيه الشكوى، فكان للتقعيد في هذا السبيل والتأصيل لمسائل هذا الباب أهمية كبيرة، لاسيما ونحن في

زمان تهاون الناس فيه باليمين والنذر كثيرا، وكثرت فيه أيمان الطلاق.

(٣) تعلقه بشيخ الإسلام ابن تيمية صاحب المدرسة التجديدية الكبرى في القرن الهجري السابع التي عاد فيها بالإسلام إلى جذوره الأولى ومنابعه الأصيلة، فاغترف منها وسبك ما غرف في قوالب مميزة من فقه نير وفكر ثاقب، أهم ما يميزه السلفية الحقة والأصالة الفريدة والتحرر من ربقة التقليد وتقديس الأشخاص، في ثوب كلي ونظرة شمولية أقرب إلى مفهوم النظريات العصرية، فكان بحق فقها ممتازا يستحق العناء من أجله.

(٤) وهناك فائدة أخرى مهمة لهذا البحث وهي مجيئه في منظومة متعاقبة من بحوث هذه المسألة، وما يمثله من حلقة مهمة تربط بين أجزاء هذه السلسلة التي تتناول قواعد وضوابط شيخ الإسلام ابن تيمية في شتى أبواب الفقه ومسائله لعلها تكون في مستقبل الأيام عملا واحدا متصلا يحل في مكانه الملائم في مكتبة علوم ومعارف ابن تيمية، ويعطي قاعدة بيانية كبرى تستقى منها حلول لا تنحصر وأجوبة لا تتناهى لمسائل الناس وقضاياهم من خلال رؤى ابن تيمية السلفية الأصيلة وفقهه الثاقب الرصين.

* * * * *

صعوبات البحث

واجهتني في هذا البحث صعوبات لا أزعم أنها فوق ما واجه الباحثين غيري، ولكن ما يمكنني هو الجزم بأنه جدير بكل ما يتحمل فيه من مشاق وما يعانى فيه من مصاعب، وليست صعوباته -ولله الحمد- بالقدر الذي يوازي نفعه لي وجدواي منه، ولكن لكل جهد عثراته ولكل سعي كبواته، ومنها:

(١) صعوبة التعامل مع فقه ابن تيمية بل وكل آرائه وأفكاره لتشعبها وكثرة تكرارها وعدم انتظامها، فليس ثَمَّ كتاب للشيخ بالمعنى المعروف المنظم إلا النزر اليسير، والكثرة الكاثرة من مؤلفاته وآثاره جاءت في شكل فتاوى ومباحث متناثرة هنا وهناك يعاني المرء الأمرين من أجل لم شعثها وترتيب مضامينها وتبويب أفكارها والمقارنة بينها ليخرج منها بفكرة واحدة ورأي واحد، إذ كثيرا ما يوهمني كلام الشيخ في موضع خلاف ما فهمته منه في موضع آخر فأسير في الاتجاه الأول ثم لا ألبث أن أكتشف أنني سلكت الاتجاه الخاطئ فأعود إلى الوراء وقد يكلفني العود أحيانا كثيرا من وقتي وجهدي، وذلك أمر ليس من النادر أن يحدث معي وتلك كانت بالنسبة لي صعوبة بالغة.

(٢) صعوبة جمع مادة القواعد والضوابط والتأكد من انطباق مفهوم القواعد عليها وشرحها من كلام ابن تيمية نفسه والاستدلال عليها وجمع فروعها مع أن كل ذلك في أحيان كثيرة لا يتوفر، فإن الشيخ يذكر القاعدة أو الضابط وقد لا يقوم بأي شرح لها أو توضيح أو قد لا يقوم منه بما يكفي، كما قد لا أظفر منه بدليل أو استدلال أو تفريع على القاعدة فاقتضى مني كل ذلك تقليب كتب ابن تيمية مرات ومرات والاستعانة بأهل

العلم وأصحاب الاختصاص حتى يتسنى استكمال كل هذه الجوانب على وفق المنهج الذي اخترته والخطة التي وضعتها.

(٣) وإنني أجد نفسي مضطرا إلى أن أجدد في بحث قديم وأطور في ميدان بلغ غاية التطور والنضوج ليس في القواعد الفقهية وحسب – وإن كان مجال الإبداع فيها ليس متسعا جدا- ولكن في فكر ابن تيمية وفقهه على وجه العموم الذي قتل بحثا ودراسة واستقصاء، وفي قواعده الفقهية على وجه الخصوص تزداد هذه الصعوبة، فقد تعرض لهذا البحث باحثون كثر من شتى جوانبه، فهناك رسائل جامعية من مختلف الدرجات تناولت قواعد وضوابط ابن تيمية الفقهية في بحوث متسلسلة اتخذت من أبواب الفقه موضوعات لها، حتى جاء دوري في خاتمة المطاف كمن يلهث في أعقاب القوم يأمل اللحاق بالركب وقد أعياه الركض وتفارط عليه الأمر، فكان نصيبي من الظفر متأرجحا بين القليل والقليل، فليس أمامي موطئ قدم إلا وقد سبقني إليه رجال، ولا مرتعا خصبا إلا وقد ارتاده قبلي أقوام، فأعياني البحث في هذا البحث عن ذاتي، وجهدت الجهد كله أن لا أكون فيه تكرارا لأسلافي، وإن كنت سأبقى ولابد عالة عليهم ولكن حسبي أنني اجتهدت أن أضيف إلى معارفهم ولو قدرا ضئيلا، وتلك كانت من أصعب صعوبات هذا البحث.

* * * * *

منهج البحث

موضوع هذه الرسالة ليس موضوعا جديدا بالكلية كما أسلفت، فقد كتبت فيه بحوث مسلسلة اتخذت من قواعد وضوابط ابن تيمية في أبواب الفقه المختلفة موضوعات متعاقبة وتبنت جامعات منها أم القرى والإمام محمد بن سعود تلك البحوث في رسائل جامعية، وكان لتلك البحوث - مع ما لابد أن يكون من تميز كل باحث - سمات أساسية موحدة هي ذكر القاعدة أو الضابط ثم شرحه ثم الاستدلال عليه وذكر بعض فروعه وقد التزمت في بحثي هذا المنهج الأساسي خرصا على بقاء صورة البحث متحدة متماسكة أملا في إمكان جمعه في المستقبل في عمل واحد مشترك، يضم قواعد وضوابط ابن تيمية في كل أبواب الفقه، لعله يسد بذلك فراغا مهما في مكتبة الفقه الإسلامي، ولكنني فوق ذلك أعطيت عناية خاصة بالنقاط التالية، وربما كانت الجانب الذي يميزني في وتيرة هذه السلسة:

(١) أهم هدف وضعته نصب عيني منذ خطت يميني أول حرف في هذه الرسالة إلى أن وضعت عصا الترحال فيها هو أنها منسوبة إلى ابن تيمية فلابد أن يكون كل ما فيها تيميا خالصا، وذلك يعني في رأيي أن تكون الرسالة من غلافها إلى غلافها تشكل آراء ابن تيمية، فيما يرد فيها من تعريفات وشروحات واستدلالات وتعليلات ومسائل وقضايا وأحكام، وهو ما بذلت في سبيله غاية وسعي، وعانيت من أجله مشقة بالغة مع ما وصفت من صعوبة القراءة في مؤلفات ابن تيمية وتحليل آرائه والوصول إلى مضامين فقهه، ولكنني مع ذلك اعتنيت بمقارنة مواقف ابن تيمية وآرائه بآراء غيره من الفقهاء كلما كان ذلك ضروريا، ولجأت في بعض الأحيان إلى الاستعانة بغيره في الشرح أو الاستدلال أو التفريع، ولكنها

مرات قليلة ألجأتني إليها ضرورة شح ذلك الجانب أو ندرته لدى الشيخ فيما نالته يدي من مؤلفاته، وفي مرات قليلة استنبطت بنفسي فروعا لبعض الضوابط أو القواعد لم أعزها إلى مواضع معينة لدى الشيخ، لأني لم أجد له فروعا في ذلك الضابط أو تلك القاعدة.

(٢) سرت في جمع القواعد والضوابط وتنظيمها على طريقة الترتيب الموضوعي وليس السردي، فجمعت القواعد الرئيسة التي تقع داخل نطاق بحثي ووضعت لكل واحدة منها قسما منفصلا أفردت لها فيه الحديث شرحا واستدلالا وتفريعا وجمعت إليها كل ما له بها علاقة من القواعد المتفرعة عنها أو تلك التي لها بها صلة في فقه ابن تيمية، وبذلك جاءت القواعد الرئيسة قليلة العدد ولكنك واجد في باطنها قدرا آخر من القواعد يضاعف ذلك العدد، وهو منهج توخيت به التنظيم والترتيب وترابط المبدأ والفكرة، بحيث يجد القارئ والباحث عن موضوع معين أو مبدأ فقهي خاص بغيته كلها في مكان واحد مترابطة ومتسقة، وهو أمر وجدت أنه أقرب إلى أسلوب ابن تيمية ومنهجه وقد سبق أن ذكرت هدفي الأول: "أن يكون البحث تيميا خالصا"، وجهدت جهدا خاصا في استقصاء الأدلة لكل قاعدة وضابط حتى يمكن الأخذ بها والبناء عليها والاستفادة منها باطمئنان وراحة بال، وأما الفروع فاكتفيت منها بقدر يكفي للتمثيل والبيان وحرصت ما أمكن على أن يكون كذلك تيميا، ولم أسع فيها للاستقصاء فليس دأبها ذلك، فشأن القواعد والضوابط أن يكون لها من الفروع ما لا ينحصر، بما يستجد منها وما هو قائم بالفعل، وبذلك تزداد قيمتها وتتضاعف أهميتها، علما بأنني لم أسلك في منظومة هذه القواعد أو الضوابط إلا ما توصلت بعد بحث وتعقيب إلى تأكد أو غلبة ظن بانطباق مواصفات القاعدة عليه، وفي سبيل ذلك عرضت ما توصل إليه بحثي ابتداء من قواعد وضوابط على شيخي الدكتور أحمد بن حميد وهو

الأصولي المتمرس وصاحب الخبرة العريضة في ميدان القواعد الفقهية، فما وافق عليه منها تركته وما أبدى ترددا حوله استبعدته، ثم غربلت كذلك ما خرج من ذلك العرض وعرضته على معايير شتى فاستبعدت منه ما شككت فيه وأبقيت ما اطمأنت إليه النفس، وأثناء البحث كذلك بدا أن بعض تلك الضوابط أو القواعد إما أنها أليق بأن تلحق بغيرها، أو أن مجال التقعيد بها ليس في المستوى المطلوب فتجاوزته كذلك، ولهذا فإني هنا لم أودع إلا أدق ما توصل إليه رأيي القاصر وبحثي الناقص، فإن أصبت فمن الله، وإن أخطأت فمني ومن الشيطان، والله المستعان، على أنني جمعت كل ما تتطرق إليه هذا البحث من تلك القواعد والضوابط بشتى صيغها وعباراتها في فهارس خاصة ألحقتها بآخر الرسالة، وحرصت على أن تضم كل ما بدا فيه مفهوم القواعد وإن لم تبلغ درجة تأكد ذلك فيها المقدار الذي شرطته في القواعد محل الدراسة، عسى أن يفتح ذلك المجال لمزيد من التحقق من تلك النصوص الفقهية، وتوجيه البحث نحوها.

(٣) في التمهيد خرجت قليلا على المنهج الذي سار عليه من قبلي رغبة في التجديد، واستكمال جوانب النقص في الموضوع، والبعد عن التكرار والحشو الذي لا يفيد، فصرفت اهتمامي إلى تلك النواحي التي لمست فيها بعض النقص فيما جرت العادة على دراسته توطئة لمثل هذا البحث، فتناولت في ترجمة ابن تيمية الأحداث المؤرخة فقط، وألقيت بعض الضوء على تلك النواحي التي لم تبحث فيها بتكامل بعد كزواجه وحجه وأصله، وأفضت في الحديث حول تعريف القاعدة بغية الوصول إلى الدقة في هذا الصدد، وضربت صفحا عن تلك التقسيمات التي يذكرها البعض للقواعد وركزت اهتمامي على موضوع حجية القاعدة إذ فيه وجدت نقصا كبيرا ولمست حاجة ملحة، وأضفت مبحثا خاصا حول

فقه الإيمان والنذور عند ابن تيمية رأيت ضرورته للربط بين عناصر الرسالة ومفرداتها، وللتمكن من فهم الضوابط ودلالاتها، والقواعد ومضامينها.

وغير هذه النقاط الأساسية في المنهج هناك بعض النواحي الفنية المعتادة مثل تخريج الأحاديث الذي اكتفيت فيه بالشيخين فيما خرجاه أو أحدهما إذ به تكتمل الحاجة من الحديث عزوا وحكما، وما ليس فيهما عزوته إلى مصدره من بقية الستة أو غيرها وحرصت على بيان درجته وكلام العلماء حوله بإيجاز عندما يرد في معرض الاستدلال خاصة، وعزوت الآيات باسم السورة ورقم الآية في صلب البحث وليس في الهامش كما جرت العادة تخفيفا من العبء على الهوامش التي ثقلت كثيرا بما فيها، وترجمت لما عدا الصحابة ومشاهير الأئمة وأكثر المعاصرين ممن ورد في الرسالة من أعلام في أول موضع يرد ذكر العلم فيه، وعزوت الآراء الفقهية وأقوال العلماء إلى مصادرها الأصلية كلما كان ذلك ممكنا، ولم أعز قولا لقائل إلى غير مصدره الأصلي إلا حيث لم أجد لذلك المصدر سبيلا أو لم أجده حيث يظن وجوده، وأما نقولي عن شيخ الإسلام فأعزوها غالبا إلى مجموع الفتاوى وأحيانا أضيف إليه غيره إن وجد، وإذا لم يوجد النقل في المجموع أعزوه إلى مصدره من بقية كتب الشيخ المطبوعة منفردة، وأحيانا أضطر إلي العزو إلى طبعتين مختلفتين من كتاب واحد لاختلاف طبعات كتب ابن تيمية في محتواها وتنظيمها، كما هو الحال في (الفتاوى الكبرى) التي تعرف بالمصرية حيث لها عدة طبعات تختلف كثيرا في محتوياتها فيوجد في بعضها من كتب الشيخ وفتاويه ما لا يوجد في البعض الآخر، والتزاما بمنهج العزو هذا فإني حرصت أن لا أترك مصدرا نقلت عنه أو استفدت منه في موضع من المواضع إلا وأشير إليه مراعاة للأمانة والموضوعية، قديما كان ذلك المصدر أم حديثا، غير أني وضعت في اعتباري مع ذلك أن تكون نقولي

الأصيلة معزوة إلى ما قدم من تلك المصادر، ولم أرجع إلى المعاصرين إلا في مسائل معاصرة أو آراء خاصة بهم أؤيد بها رأيي أو أنتقدها أو أقارن بينها لأجمع في بحثي بين الأصالة والتجديد، وعساي أكون وفقت في ذلك، وعلى الله معتمدي.

* * * * *

خطة البحث

في ضوء ذلك المنهج الذي وصفت جاءت خطة الرسالة كما يلي:

المقدمة

وفيها وصف الرسالة وعملي فيها ومنهجي وخطتي، وهي هذه.

التمهيد

ويشمل ما يلي:

المبحث الأول: "ابن تيمية الحدث والتاريخ" ترجمة موجزة وفيه مطالب:

المطلب الأول: ابن تيمية وعصره

المطلب الثاني: البطاقة الشخصية لابن تيمية

المطلب الثالث: ابن تيمية المجاهد

المطلب الرابع: ابن تيمية المبتلى

المطلب الخامس: صفحات مفقودة من حياة ابن تيمية

المطلب السادس: وفاته

المبحث الثاني: حقيقة القاعدة والضابط وما شابههما، وفيه مطالب:

المطلب الأول: تعريف القاعدة الفقهية

المطلب الثاني: تعريف الضابط والفرق بينه وبين القاعدة الفقهية

المطلب الثالث: تعريف القاعدة الأصولية والفرق بينها وبين القاعدة الفقهية

المطلب الرابع: تعريف النظرية الفقهية والفرق بينها وبين القاعدة الفقهية

المبحث الثالث : حجية القاعدة الفقهية وفيه مطالب:

المطلب الأول: أقوال العلماء في حجية القواعد الفقهية

المطلب الثاني: المذاهب في حجية القواعد الفقهية وأدلتها والترجيح بينها

المبحث الرابع : فقه الأيمان والنذور عند ابن تيمية وفيه مطالب:

المطلب الأول: نظرية العقد عند ابن تيمية وعلاقة الأيمان والنذور بها

المطلب الثاني: الأيمان والنذور

الباب الأول : في القواعد

وذكرت فيه القواعد التي جمعتها في نطاق بحثي وهي التي وردت عند ابن تيمية في أبواب الأيمان والنذور وحيث بحث أو درس تلك المسائل ولم أراع في ترتيبها أمرا بعينه، وذكرت مع كل قاعدة ما يلحق بها من قواعد.

الباب الثاني : في الضوابط وفيه مبحثان

المبحث الأول : ضوابط صيغ اليمين والنذر وأحكامها

المبحث الثاني : ضوابط الكفارة والاستثناء

الخاتمة وفيها:

النتائج

التوصيات

الفهارس وتشمل:

فهرس الآيات

فهرس الأحاديث

فهرس الأعلام المترجم لهم

فهرس القواعد الفقهية

فهرس الضوابط الفقهية

فهرس القواعد الأصولية

فهرس الموضوعات

وأخيرا فإن أول من يستحق شكري وعاطر ثنائي وعرفاني - بعد حمدي الذي لا ينقضي لله ربي تعالى- هما والديّ اللذين أدباني فأحسنا تأديبي ووجهاني فأحسنا توجيهي وأحاطاني صغيرا بحسن رعايتهما وحدبهما وكبيرا بصادق دعائهما ونصحهما فجزاهما الله عني خير الجزاء، ثم شكري لشيخي الدكتور عبد الرحمن عبد القادر العدوي الذي أشرف علي في هذه الرسالة ولم يبخل علي بحسن توجيهه ورعايته وهو في كل ذلك ضاحك السن أبدا بسام المحيا فله الجزاء الأوفى، وشيخي الدكتور أحمد بن حميد صاحب القلب الرحيم والخلق النبيل الذي أعانني كثيرا في مستهل بحثي فهيأ لي فيه مواطئ قدم راسخة فله مني بالغ الثناء وصادق الدعاء، ثم أشكر صادقاً أعضاء اللجنة المباركة التي قامت بمناقشة هذه الرسالة وعلى رأسهم مقرر اللجنة سعادة الأستاذ الدكتور الشافعي عبد الرحمن الذي قبل مشكوراً أن يكمل معي مشوار البحث بعد سفر مشرفي السابق، فبارك الله جهده وشكر سعيه، والمناقشين الفاضلين سعادة الشيخ الدكتور ياسين الخطيب، وسعادة الشيخ الدكتور نزار الحمدان اللذين لم يبخلا عليّ من وقتهما الثمين بما يعود علي بالنفع ويثري عملي حتى يقترب من المستوى المنشود، فلهما علي خالص

الشكر وبالغ العرفان وصادق الدعاء، وأن يثقل الله بذلك موازين حسناتهما يوم تثقل عنده وتخف الموازين، وأخيرا فإن الشكر كله لهذه الجامعة الغراء جامعة أم القرى وكل القائمين عليها بما هيأته من فرص كريمة لتعليم أبناء هذه البلاد وغيرهم من أبناء أمة الإسلام، ثم أخص مركز الدراسات الإسلامية بكلية الشريعة بمزيد من الشكر والثناء بأساتذته وإدارييه ورؤسائه القدامى والحاليين وعلى رأسهم الشيخ الدكتور ستر الجعيد ذو الأخلاق النبوية والشمائل المحمدية فبحنانه وحرصه الشديد على مصلحة الطلاب ذللت لي ولغيري صعوبات كثيرة فله الدعاء الخالص والشكر الجزيل، وأشكر شكرا خاصا كل من أعانني أو ساعدني بجهده الشخصي أو العلمي من أخ أو صديق أو زميل وهم كثر، فالله عنده حسن الثواب وهو المسئول أن يتولى عني جزاءهم فهو عليم بمدى امتناني لهم وعرفاني لجميلهم، وإن لم أسمهم فهم في نفسي أكبر من الذكر وأعمق من مجرد الاسم.

هذا والله أسأل أن يضع لرسالتي القبول في أرضه وسمائه وأن ينفع بها ويجعلها خالصة لوجهه، وأن لا يحرمني بقلة إخلاصي أجر ما بذلت فيها من جهد، إنه أرحم بي من نفسي، وأكرم علي من كل كريم ورضاه علي وعلى عملي هو أعلى ما يمكن أن أناله وأفوز به، اللهم يا أكرم مسئول وأرحم الأرحمين أسألك التوفيق والرضا والقبول، إنك سميع قريب مجيب، وصلى الله وسلم على عبده ورسوله محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

محمد بن عبد الله بن الحاج التمبكتي

جدة في ١٦/١/١٤٢٠هـ

التمهيد



المبحث الأول

"ابن تيمية . . الحدث والتاريخ" ترجمة موجزة

تشكل ترجمة شيخ الإسلام ابن تيمية صعوبة بالغة لي في هذا البحث، بل هي أصعب ما واجهني فيه، ذلك بأني هنا أمام معادلة بالغة التعقيد، فالموضوع مقتول بحثا حتى ليتراءى للناظر استحالة التجديد فيه وليس إلا التكرار الذي أمقته، والرجل عبقري عميق الغور، فتحليل شخصيته ودراسة فكره درب وعر ومنزلق خطر تزل فيه أقدام أقوى رسوخا في العلم من قدمي، ومع كل ذلك كان يمكن أن يهون الأمر بعض الشيء لو كان المجال أمامي مفتوحا لأتناول كل ما أرى ضرورة تناوله في جوانب هذه الشخصية الفذة، وبالصورة التي تمكنني من تجلية ما استطعت إدراكه من أغوارها، ولكن البحث قد طال ولابد من الإيجاز إلى أقصى قدر، فليس بالإمكان بعد كل هذه الإفاضة الابتعاد بالنجعة أكثر، وهكذا أقف أمام ثلاث معضلات معضلة: بحث يصعب التجديد فيه، وشخصية فذة متشعبة الجوانب، ومقدار محدود من الوقت والكم، وهي معضلات تكفي كل واحدة منها لتشكل عائقا كبيرا للبحث وتؤخر تنفيذه وإتمامه أزمنة أخرى فكيف بها مجتمعة؟.

فإذا كان يتوجب علي – مع كل ذلك – أن أقول شيئا عن ابن تيمية فسأقفز – ولابد – فوق الديباجة البيانية التي اعتاد المترجمون أن يستهلوا بها حديثهم عنه «فأنا أقل من أن ينبه على قدره كلمي أو أن يوضح نبأه قلمي»[١]،

(١) هذه عبارة الحافظ الذهبي في "ذيل تاريخ الإسلام" ص٣٢٧.

وأنيط بالأحداث في حياة ابن تيمية مهمة الحديث عنه؛ فللتاريخ لغته الخاصة التي هي أبلغ في التأثير والبيان من كل بليغ؛ وأحسب أني بذلك أحشر هذه الترجمة في أضيق نطاق؛ ولهذا سميتها: "ابن تيمية.. الحدث والتاريخ"، وجعلتها كما يلي:

* * * * *

المطلب الأول

ابن تيمية وعصره

الزمان والمكان

عاش شيخ الإسلام في الفترة ما بين سنتي ٦٦١-٧٢٨هـ الموافق ١٢٦٣-١٣٣٠م، وتوزعت حياته بين ثلاثة أقاليم كبرى من أقاليم العالم الإسلامي في ذلك العصر هي إقليم الجزيرة الذي ولد في كبرى حواضره مدينة حران[1]، وعاش فيها فترة صباه المبكر من سنة ٦٦١هـ إلى سنة

---

(١) مدينة حران مدينة مشهورة من مدن جزيرة آقور (الجزيرة الفراتية)، تقع بين مدينتي الرها والرقة، وقد اشتهرت منذ القدم بأنها مدينة الصابئة الحرانيين، وقيل إنها أول مدينة بنيت بعد الطوفان، وأنها مهاجر إبراهيم عليه السلام، وأنها الأرض التي أنجى الله إليها لوطا عليه السلام ولهذا سميت باسم أبيه هاران أخي إبراهيم عليه السلام ثم حرفت فأصبحت حران (انظر: معجم البلدان ٢/٢٧١)، المصادر الأجنبية عرفتها بأنها المدينة التي أقام عندها إبراهيم عليه السلام في طريقه إلى أرض المعاد، ولهذا سمي المسجد المقام فيها باسمه، وتذكر أساطير كثيرة على ذات النمط (انظر: Within the Taurus by Lord Kinross, p١٥٠)، وكانت مركزا من أكبر مراكز الثقافة الإغريقية السريانية قبل الإسلام (انظر: أزمنة التاريخ للترمانيني ص١٠٩٣) حتى قامت فيها في القرن الرابع الميلادي مدارس في الطب والفلسفة الإغريقية (انظر: الحدود الإسلامية البيزنطية بين الاحتكاك الحربي والاتصال الحضاري لفتحي عثمان ص٢٥٩)، وفتحت حران في عهد عمر ابن الخطاب رضي الله عنه سنة ١٧ أو ١٨ للهجرة، صلحا على يد عياض ابن غنم ضمن بقية مدن الجزيرة (انظر: البداية والنهاية ٧/٦٢)، ومنذئذٍ دخلت حران في بلاد الإسلام وأخذت تنمو فيه وتزدهر حتى أصبحت في بعض الفترات عاصمة للخلافة الإسلامية =

٦٦٧هـ، وإقليم الشام الذي نشأ وترعرع في ربا عاصمته الكبرى دمشق منذ سنة ٦٦٧هـ إلى ٧٠٥هـ ثم من ٧١٢هـ إلى ٧٢٨هـ، وإقليم مصر التي قضى بين كبريات مدنها القاهرة والإسكندرية فترة ليست قصيرة من زهرة حياته بين عامي٧٠٥ هـ و ٧١٢هـ.

وذلك في عهد آخر خلفاء بني أمية مروان بن محمد المعروف بمروان الحمار سنة ١٢٧هـ (انظر: البداية والنهاية ١٠/١٩-٢٠، ٢٥، ٢٨، ٣٣)، وعندما مر بها ابن جبير سنة ٥٨٠هـ وصفها فقال: "والبلد كثير الخلق واسع الرزق ظاهر البركة كثير المساجد جم المرافق على أحفل ما يكون من المدن، وصاحبه مظفر الدين بن زين الدين وطاعته إلى صلاح الدين" (رحلة ابن جبير ص٢٣٤)، وهكذا ظلت حران مسلمة مظهرا وسياسة، ولقد احتفظت بمظهرها الإسلامي ذلك حتى عندما مر بها الرحالة الإنجليزي اللورد كينروس في صيف ١٩٥١م ضمن جولته في منطقة أورفة (الرها) التي تتبعها حاليا وجدها ذات طابع عربي في كل شيء (انظر: Within the Taurus by Lord Kinross, p١٤٩.)، وقبل مولد ابن تيمية بأربع سنوات وقعت حران تحت الحكم التتري الذي اجتاحها سنة ٦٥٧هـ، واحتلها ضمن بقية مدن الجزيرة، (انظر: جامع التواريخ للهمذاني ص٣٠٦، البداية والنهاية ١٣/١٨٠، تاريخ الإسلام للذهبي في حوادث سنة٦٥٧ ص٤٦) غير أن التتر أنفسهم ما لبثوا أن اعتنقوا الإسلام سنة ٦٩٤هـ (انظر: البداية والنهاية ١٣/٢٨٣) وإن كان المماليك لم يتركوا حران مطلقا في أيدي التتر فقد طردهم منها علاء الدين طيبرس وعيسى بن مهنا سنة ٦٧٠هـ وتسلما مفاتيحها (انظر: تاريخ الإسلام حوداث سنة٦٧٠هـ ص٦٢)، وظلوا يتناوشونها بينهم حتى دخلت في أحضان الخلافة العثمانية، وبقيت كذلك حتى تسلمتها الدولة التركية الحديثة (انظر: بلدان الخلافة الشرقية لكي لسترنج ص١٣٤)، فهي الآن (ناحية بنفس الاسم) تحت حكم الجمهورية التركية، تتبع إداريا (ولاية أورفة) (الرها قديما) وتقع في جنوب شرق تركيا متاخمة لحدودها مع سورية (انظر: Discovering Turkey by Andrew Mango p٤٣, Atlas of Turkey by Ali Tangolu & others MAP٨٦).

الحكام

وكان فترة حياته تلك محكوما سياسيا بدولة المماليك التي كانت تحكم مصر والشام وتتخذ من القاهرة عاصمة، وتعين نواب على بقية الأقاليم التابعة لها[1]، وإن كان هناك بقايا رمزية للخلافة العباسية ما تزال خلف الستور في مصر، وكانت تلك بعض حسنات المماليك[2]، وعندما ولد ابن تيمية كان الملك الظاهر بيبرس[3] على رأس السلطة، والخليفة

---

(١)انظر: موسوعة التاريخ الإسلامي للدكتور أحمد شلبي ص١٨٣-٢١٨، تاريخ حوض البحر المتوسط لمحمد رفعت ص٥٤-٥٥، العصر المماليكي لسعيد عبد الفتاح عاشور ص٥٢، وبحوث ودراسات في تاريخ العصور الوسطى لنفس المؤلف ص٢٤١

(٢)في يوم الاثنين الثالث عشر من رجب سنة ٦٥٩هـ بويع بالخلافة في القاهرة للمستنصر بالله أبي القاسم أحمد بن الظاهر بأمر الله، بايعه الملك الظاهر ومن بعده القضاة والعلماء والأمراء والوزراء وعامة الناس، وكان يوما مشهودا لأن منصب الخلافة الذي ينظر إليه عامة المسلمين على أنه رمز قوي من رموز وحدتهم وبقائهم ظل شاغرا منذ وفاة المستعصم في واقعة بغداد الأليمة سنة ٦٥٦هـ لمدة ثلاث سنين ونصف، حتى قيض الله عودته على يد السلطان المملوكي الظاهر بيبرس، فاكتسب بذلك لدولته شرعية ومكانة محترمة في نفوس العامة، وإن ظل دور هذه الخلافة رمزيا لا يذكر لها تأثير في مجريات الأحداث (انظر: البداية والنهاية ١٣/١٩٢)، وفي السنة التي ولد فيها ابن تيمية بويع الحاكم بأمر الله أحمد بن أبي علي القبي بالخلافة في مصر بعد أن بايعه أبوه شهاب الدين عبد الحليم مع أهل حران قبل ذلك بسنة أي في سنة ٦٦٠هـ، عندما اجتاز بحران وهو في طريقه إلى مصر هاربا من التتر بعدما قتل الخليفة المستنصر بالله (انظر: تاريخ الإسلام للذهبي أحداث سنة ٦٦٠هـ ص٨١، البداية والنهاية ١٣/١٩٧).

(٣)هو بيبرس العلائي البندقداري الصالحي، ركن الدين، صاحب الفتوحات والآثار والأخبار، له قصد صالح في نصرة الإسلام وأهله، ولد سنة ٦٢٥هـ، وتوفي سنة ٦٧٦هـ في دمشق ودفن فيها (انظر: فوات الوفيات ١/٣٥، النجوم الزاهرة =

العباسي الحاكم بأمر الله[١] يرمز للخلافة[٢]، وتعاقب الخلفاء والسلاطين في حياة ابن تيمية فجاء بعد بيبرس ابنه بركة خان[٣] سنة ٦٧٦هـ ثم سلامش[٤] سنة ٦٧٨هـ، ثم انتقلت السلطة إلى بيت قلاوون[٥] فتولاها عشر سنوات من ٦٧٩هـ إلى ٦٨٩هـ، ثم تسلمها بعده ابنه الأشرف

٩٤/٧، البداية والنهاية ٢٢٨/١٣، الأعلام للزركلي٧٩/٢).

(١)هو أبو العباس أحمد بن الأمير أبي علي القبي الهاشمي العباسي من ذرية المستظهر بن المقتدي، بويع في القاهرة سنة ٦٦١هـ بعدما اختفى في واقعة بغداد، له شجاعة وديانة، ولد حوالي سنة ٦٢٥هـ وتوفي بالقاهرة سنة ٧٠١هـ (انظر: البداية والنهاية ١٩٧/١٣، ١٧/١٤، فوات الوفيات ٦٩/١، الدرر ١١٩/١، الأعلام ١١١/١).

(٢)انظر: البداية والنهاية ٢٠١/١٣

(٣)هو الملك السعيد، ناصر الدين أبو المعالي محمد بركة بن الملك الظاهر بيبرس، ولد سنة ٦٥٨هـ، ولي بعد وفاة أبيه بعهد منه، كان سيئ التدبير عيي اللسان، ثار عليه أهل مصر فخلع نفسه إلى الكرك ومات بها سنة ٦٧٨هـ ثم دفن بدمشق (انظر: الأعلام ٥٢/٦، ابن إياس ١١٢/١، النجوم الزاهرة ٢٥٩/٧، البداية ٢٤١/١٣)

(٤)هو الملك العادل بدر الدين سلامش بن بيبرس البندقداري، ولد سنة ٦٧٠هـ تسلطن بعد خلع أخيه وله سبع سنوات ونصف، ثم خلعه قلاوون وأرسله إلى الكرك ثم أرسله ابنه الأشرف إلى القسطنطينية وبها توفي ٦٩٠هـ ونقلته أمه فدفن بالقاهرة (انظر: ابن إياس ١١٤/١، ١٢٨، النجوم الزاهرة ٢٨٦/٧، العبر ٣/ ٣٧٢، البداية ٢٧١/١٣، الأعلام ١٠٦/٣).

(٥)السلطان الملك المنصور أبو المعالي سيف الدين قلاوون بن عبد الله الألفي الصالحي النجمي، ولد سنة ٦٢٠هـ، كان من أجل ملوك المماليك قدرا ومن أكثرهم آثارا، شجاعا كثير الفتوحات، أبطل بعض المظالم، وتوفي سنة ٦٨٩هـ (انظر: الأعلام ٣٠٣/٥، ابن إياس ١١٤/١، النجوم الزاهرة ٢٩٢/٧، فوات الوفيات ٢٠٣/٣، العبر ٣٧٠/٣، البداية ٢٦٤/١٣).

خليل[١] إلى سنة ٦٩٣هـ، ثم جاء أخوه الناصر[٢] الذي كان صغيرا فغُلب عليها مرات: في الأولى غلبه عليها السلطان كتبغا[٣] سنة ٦٩٤هـ، ثم لاجين[٤] سنة ٦٩٦هـ، وعاد الناصر سنة ٦٩٨هـ، ثم غلبه للمرة الثانية بيبرس الجاشنكير[٥] سنة ٧٠٨هـ، ثم استقر الأمر بعد ذلك للملك الناصر محمد بن

---

(١) الملك الأشرف صلاح الدين خليل بن قلاوون الصالحي ولد سنة ٦٦٦هـ، ولي بعد أبيه سنة ٦٨٩هـ، وفتح عكة وجميع السواحل، وكان شجاعا جوادا علي الهمة، له آثار عمرانية، قتل غيلة سنة ٦٩٣هـ (انظر: الأعلام ٣٢١/٢، فوات الوفيات ٤٠٦/١، ابن الوردي ٢٣٨/٢، العبر ٣٨٠/٣، النجوم الزاهرة ٣/٨، البداية ٢٧٨/١٣).

(٢)الملك الناصر ناصر الدين أبو المعالي محمد بن قلاوون الصالحي، ولد سنة ٦٨٤، وتولى بعد أخيه وهو صبي، وتقطعت سلطنته مرات، وكان وقورا مهيبا فيه شدة، له آثار عمرانية ملأ منها المقريزي صفحتين، وأفرد له كتابا في أخباره، توفي سنة ٧٤١هـ (انظر: الأعلام ١١/٧، ابن الوردي ٣٣٠/٢، فوات الوفيات ٣٥/٤، ابن إياس ١٢٩/١، الدرر ١٤٤/٤، النجوم الزاهرة ٤١/٨، ١١٥، ٣/٩)

(٣)الملك العادل زين الدين كتبغا بن عبد الله المغلي المنصوري، ولد سنة ٦٣٩هـ، استولى على السلطنة من الناصر لصغره، ثم توجه إلى الشام فاستولى عليها بعده لاجين وأمره بخلع نفسه ففعل، وولاه الناصر حماة سنة ٦٩٩هـ إلى أن توفي بها سنة ٧٠٢هـ ثم نقل إلى دمشق ودفن بها، (انظر: الأعلام ٢١٩/٥، ابن إياس ١٣٣/١، النجوم الزاهرة ٥٥/٨، ابن الوردي ٣٥٩/٢، ذيول العبر ٧/٤، البداية ٢٣/١٤).

(٤)الملك المنصور حسام الدين لاجين بن عبد الله المنصوري السلحداري، من مماليك قلاوون، ولد سنة ٦٣٥، تولى نيابة مصر أيام كتبغا ثم غدر به وخلعه وأعلن نفسه سلطانا، وكان فيه دين وعدل في الجملة، وقتله بعض مماليك الناصر سنة ٦٩٨هـ (انظر: الأعلام ٢٣٨/٥، النجوم ٨٥/٨، البداية ٢٨٩/١٣، ٣/١٤، العبر ٣٨٦/٣، ٣٩٣).

(٥)الملك المظفر ركن الدين بيبرس بن عبد الله الجاشكنير، شركسي من

=

قلاوون من سنة ٧٠٩هـ إلى ٧٤١هـ[(١)]، وعاصر في فترات ملكه المتقطعة جل الأحداث الكبار التي جرت لابن تيمية وكان له دور بارز فيها، وإن كان لابن تيمية مواقف مذكورة مع بقية السلاطين أثناء تلك الولايات، ولكن كان احتكاكه الأكبر واتصاله المباشر مع ولاة الشام بحكم عيشه فيها، فعندما قدمها سنة ٦٦٧هـ كان نائبها الأمير جمال الدين آقوش النجيبي[(٢)]، ثم تعاقب النواب من بعده فتولاها سنة ٦٩١هـ عز الدين أيبك الحموي[(٣)]، ثم جاء بعده عز الدين غرلو العادلي سنة ٦٩٥هـ[(٤)]، وفي سنة ٦٩٦هـ خلفه الأمير سيف الدين

مماليك قلاوون، تسلطن على كره منه لما خلع الناصر نفسه في الكرك سنة ٧٠٨هـ، وحسنت سيرته، وكان يعتقد في المنبجي فعادى ابن تيمية بتأثير منه، قتله الناصر خنقا حين عاد إلى الملك سنة ٧٠٩هـ (انظر:النجوم ٨/٢٣٢-٢٧٦، البداية ١٤/٣٨، ٤٥، العبر ٤/٢٠، الأعلام ٢/٧٩-٨٠).

(١)راجع في ترتيب هؤلاء السلاطين وتواريخ توليهم ونزولهم: موسوعة التاريخ الإسلامي للدكتور أحمد شلبي ص١٨٦-١٨٧، أوراق مجموعة من حياة شيخ الإسلام ابن تيمية لمحمد الشيباني ص٧٥-٧٦، وقد ذكر نبذة يسيرة عن كل واحد منهم.

(٢) هو الأمير الكبير جمال الدين اقوش بن عبد الله النجيبي، من مماليك الملك نجم الدين، ولد سنة ٦٠٩هـ، تولى الشام تسع سنين، واتخذ فيها أوقافا منها المدرسة النجيبية، وكان محبا للعلماء، حسن الاعتقاد، محبيا للسنة، مات بمصر بعد عزله سنة ٦٧٧هـ (انظر: البداية ١٣/ ٢٣٣. ٢١٢)

(٣)هو الأمير الكبير عز الدين أيبك التركي الحموي، أصله من مماليك الملك المنصور صاحب حماة ثم انتقل إلى الظاهر بيبرس فرقاه أميرا، ثم ولاه الأشرف نيابة دمشق، ثم عزله عنها كتبغا سنة ٦٩٥هـ وتولى صرخد ثم حمص، وبها مات سنة ٧٠٣هـ من آثاره حمام الحموي بدمشق.(انظر: البداية ١٤/٢٥، ١٣/٢٧٤،ذيل تاريخ الإسلام ص٥٤، النجوم الزاهرة ٨/٢١٢).

(٤)هو الأمير الكبير سيف الدين غرلو العادلي، من مماليك العادل كتبغا، وهو

=

قبجق المنصوري[١]، ومنذ الأربعاء الثاني والعشرين من جمادى الأولى سنة ٦٩٨هـ تولى نيابة الشام الأمير جمال الدين آقوش الأفرم[٢]واستمر بها حتى العشرين من شوال سنة ٧٠٩هـ، فعاصر بذلك معظم أحداث ابن تيمية الكبار وكانت له معه مواقف، ثم تولى بعده الأمير قراسنقر المنصوري[٣]، ولم يطل

الذي استنابه بدمشق، شجاع عاقل، ناصح للإسلام وأهله، توفي بدمشق سنة ٧٢٠هـ (انظر: البداية ١٤/٧٦، ١٣/٢٨٦، العبر ٤/٥٤، ذيل تاريخ الإسلام ٢٠٤، الشذرات ٦/٥٢).

(١)هو الأمير سيف الدين قبجق المنصوري، أصله تتري من مماليك قلاوون، تولى نيابة دمشق في عهد لاجين، ثم ما لبث أن تغير عليه فخاف وفر إلى التتر وجاء بهم في وقعة غازان نكاية به وكان لا يدري بموته، وحين علم قام بدور مهم في حماية دمشق في تلك الأزمة، وتولى حماة في عهد الجاشكنير ثم حلب في سلطة الناصر الأخيرة، وبها مات سنة ٧١٠هـ، وكان شجاعا قليل الظلم والطمع، جيد الرأي (انظر: البداية ١٣/٢٩٠، ١٤/٤٨، العبر ٤/٢٥، الدرر ٣/٢٤١-٢٤٣).

(٢)الأمير جمال الدين آقوش الأفرم المنصوري، شركسي من مماليك قلاوون، تمكن في نيابة دمشق حتى أصبح يعين في الوظائف بدون الرجوع إلى القاهرة، ثم حصلت وحشة بينه وبين الناصر لما خلع في الكرك، فأمنه وولاه صرخد ثم طرابلس، وما لبث أن حاول القبض عليه، فهرب ولحق بخربندا التتري فولاه همذان، وبها مات بعد سنة٧٢٠هـ، وكان بطلا عديم الشر محبوبا من أهل دمشق (انظر: البداية ١٤/ ٤، ٤٩، ٥٢، ٥١، الدرر ١/٣٩٦-٣٩٨).

(٣)الأمير شمس الدين قراسنقر الجوكندار المنصوري، من مماليك قلاوون، كان ممن قتل الأشرف، تولى النيابة في مصر ثم في دمشق ثم في حلب، ثم استوحش من الناصر ففر إلى خربندا التتري صحبة الأفرم فزوجه عمته، وملكه مراغة، وبها مات سنة ٧٢٨هـ، كان ذو خبرة ودهاء، وفي دينه رقة، وخلال ولايته دمشق كان يرتشي ويجور (انظر: البداية ١٤/ ٤٣، ٥١، ١١٢ ذيل تاريخ الإسلام ص١٥-٣١٦، الدرر ٣/٢٤٦-٢٤٧).

عهده حيث خلفه سنة ٧١١هـ سيف الدين كراي المنصوري[١]، ثم عزل في نفس السنة وعين مكانه جمال الدين آقوش المنصوري[٢]، وخلفه في ربيع الآخر من السنة التالية ٧١٢هـ الأمير سيف الدين تنكز الناصري[٣] واستمر بها إلى الرابع والعشرين من ذي الحجة سنة ٧٤٠هـ، وبذلك يكون هو والأفرم أطول من عاصر ابن تيمية في الشام وعايش معه الأحداث[٤].

---

(١) الأمير سيف الدين كراي المنصوري، من مماليك قلاوون، كان أميرا بمصر، وخرج منها لما خرج الناصر إلى الكرك فكان في غزة بلا عمل، ثم عين نائبا في حلب لدى عودة الناصر، ثم في دمشق فجار بها كثيرا حتى ثار عليه الناس فضرب بعض الفقهاء فبلغ ذلك الناصر فأمر بالقبض عليه بمشورة ابن تيمية كما سيأتي فسجن بالإسكندرية ثم بمصر حتى مات سنة ٧١٩هـ وكان شجاعا فيه هوج (انظر: البداية والنهاية ٤٩/١٤، ٥٠، الدرر ٢٦٦/٣-٢٦٧).

(٢)هو الأمير جمال الدين آقوش المنصوري الأشرفي، المعروف بنائب الكرك، تولاها للأشرف عشرين سنة، ثم تولى دمشق ثم عزل واعتقل بمصر، وأفرج عنه سنة ٧١٥هـ، وتولى نيابة طرابلس، ثم اعتقل بدمشق ثم بصفد ثم بالاسكندرية، وبها مات بعد سنة ٧٣٠هـ، وكان مشهورا بالجود والقسوة (انظر: البداية ١٣٣/١٤،٥٢،٥٠، ١٣٧، الدرر١/٣٩٥-٣٩٦).

(٣)هو الأمير سيف الدين تنكز بن عبد الله التركي الناصري، كان للأشرف ثم لاجين، ثم صار من خاصة الناصر، فولاه الشام بعد خروجه من الكرك، فتمكن منها وكانت له فيها إصلاحات كثيرة، وسيرة حميدة، واشتهر عهده بالأمن ورخص الأسعار، وكان يوصف بالشدة وعدم الصفح والشح، يحب العلم والعلماء، وشى بينه وبين السلطان – بعد أن بلغ عنده منزلة كبيرة – واتهم بأنه ينوي اللحاق بالتتار فقبض عليه، وسجنه بالإسكندرية، وضرب حتى مات وقيل سُمّ سنة ٧٤١هـ (انظر: البداية ٥٣/١٤، ١٥١، ذيل تاريخ الإسلام ص٤٧٧-٤٨١، الدرر ٥٢٠/١-٥٢٨)

(٤)راجع في ترتيب هؤلاء النواب وتواريخ توليهم وعزلهم: أمراء دمشق في الإسلام لصلاح الدين الصفدي، بتحقيق الدكتور المنجد، وولاة دمشق في عهد =

وصف العصر

وكانت تلك الفترة التي عاش فيها ابن تيمية حقبة من حقب التاريخ التي كانت توصف تاريخيا بالموران والاضطراب في كل نواحيها السياسية والدينية والاجتماعية، فالدولة كانت تعاني خارجيا من أكبر تهديدين عاشتهما أمة الإسلام قبل ذلك وهما الخطر الصليبي والتتري، وتخضع داخليا لفوضى في التولية والعزل وللمؤامرات تحاك من الخصوم والأعوان على السواء، وسيادة منطق القوة في التسلطن والولاية[١]، والمجتمع دينيا كان يعيش حالة من الفوضى سببها البعد عن السلفية في العقيدة والتشريع، والجري خلف الهرطقات الكلامية والفلسفية والصوفية التي خلفها العهد الأيوبي الذي مكن للمذهب الأشعري في العقيدة[٢]، ولم يتحسن ذلك الوضع في العهد المملوكي الذي جاء بحكام غرباء عن لغة الأمة وضعفاء في فهم دينها مما جعل ميلهم مع الأهواء والتوجهات التي لا تتفق وجوهر العقيدة سهلا ميسورا حيث لا موقف ثابت ولا رأي أصيل، الأمر الذي أتاح للنزعات غير الإسلامية أن تصول وتجول في عقول الأمة[٣]، وهذا الواقع العقدي غير السلفي نشأ عنه تعصب ذميم للمذاهب الفقهية، وجمود مقيت على فرعياتها وتفصيلاتها الجزئية، وإمعان في البعد عن الدليل من نبعه الصافي، وعندما عين الملك الظاهر في الثاني والعشرين

المماليك لمحمد أحمد الدهمان.

(١)انظر: موسوعة التاريخ الإسلامي والحضارة الإسلامية للدكتور أحمد شلبي ١٨٤/٥.

(٢)انظر: ابن تيمية وفكره السياسي لقمر الدين خان ص٢٥.

(٣)انظر: الحق والإيمان في كلام ابن تيمية للدكتور نديم قارو ص٨.

من ذي الحجة سنة ٦٦٣هـ قاض لكل مذهب من المذاهب الأربعة[١]، اتخذ التعصب المذهبي شكله الرسمي الذي تباركه الدولة وترعاه، وكان للحياة الاجتماعية نصيبها من سمة العصر المضطربة وأحواله الملتهبة تلك بما جلبته إليها حالات الحرب والسلم من تعدد في الأعراق والأجناس وتباين في العادات والأعراف فكان المجتمع خليطا من المصريين والشاميين، عربا وفرسا وفرنجة، مسلمين ويهود ونصارى وتتر[٢]، فنشأت بسبب هذا الوضع في المجتمع حياة طبقية يتسنم أمراء المماليك ذروتها ويأتي بعدهم العلماء ثم التجار والصناع وعامة الناس، وبدهي أن يكون لكل طبقة من هذه الطبقات وضعها الثقافي والمعيشي الملائم لها فكانت الطبقة الأولى تنعم برفاهية مطلقة في العيش وتأخر ملموس في الجانب الثقافي، وطبقة العلماء ذات الاعتماد شبه الكلي على الوظائف الحكومية الأمر الذي قلل من فاعلية دورها في الحياة العامة، وإن كان لذلك استثناءاته التي يقف ابن تيمية على قمتها، وهناك غيره من علماء ذلك الزمن الأحرار كالنووي[٣]، والعز ابن عبد السلام[٤]، وأما طبقة

---

(١)انظر: البداية والنهاية ١٣/ ٢٠٤، النجوم الزاهرة لابن تغربردي ٧/ ١٢١.

(٢)انظر: البداية والنهاية ١٣/ ٢٤٤

(٣)هو محي الدين أبو زكريا يحي بن شرف بن مري الحزامي الحوراني النووي، علامة الفقه والحديث، وشيخ الشافعية في زمانه، ولد في (نوى) بسورية في ٦٣١هـ، وبها توفي في ٦٧٦هـ، قدم دمشق مع أبيه وأقام فيها زمنا وفيها تلقى العلم، له مصنفات كثيرة، واشتهر عنه القيام بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وعدم المحاباة فيهما، (انظر: طبقات السبكي ٨/٣٩٥-٤٠٠، البداية ١٣/ ٢٣٠-٢٣١، الشذرات ٥/ ٣٥٤-٣٥٦، الأعلام ٨/ ١٤٩).

(٤)هو سلطان العلماء أبو محمد عبد العزيز بن عبد السلام بن أبي القاسم السلمي، ولد بدمشق سنة ٥٧٧هـ ونشأ فيها، إمام شافعي مجتهد، نهاء عن المنكر

=

العامة من التجار والصناع وغيرهم فليس لهم تأثير يذكر في مجريات الأحداث، وكانت على كواهلهم تناط أكثر التبعات الاقتصادية في المجتمع، ومن دخولهم المتواضعة يقوم صلب الدولة من خلال المكوس والضرائب[١]، إلا أننا لابد أن نشير إلى أن الناحية العلمية في هذا العصر كانت استثناء منه أو خروجا على قاعدته بصورة ما، ربما لانتماء ابن تيمية لهذه الفئة، كما لاحظ الذهبي ونقله عنه السخاوي[٢] عندما قال عن العلم في دمشق: «.. ثم كثر بعد ذلك بابن تيمية والمزي[٣] وأصحابهما»[٤]، فهي أشبه ما تكون بشمعة مضيئة في دياجي ظلمات

أنكر مرة على الملك الصالح إسماعيل فسجنه ثم أطلقه فخرج إلى مصر وتولى فيها القضاء والخطابة، ثم اعتزل حتى مات بها سنة ٦٦٠هـ له مصنفات كثيرة (انظر: طبقات السبكي ٢٠٩/٨-٢٥٥، البداية ١٩٥/١٣-١٩٦، النجوم ٢٠٨/٧، الأعلام ٢١/٤).

(١)انظر: في طبقات مجتمع ابن تيمية: قادة الفكر الإسلامي عبر القرون لعبد الله الرويشد ص١٧٦-١٧٧

(٢)هو شمس الدين محمد بن عبد الرحمن بن محمد السخاوي، مؤرخ حجة وعالم أديب، من (سخا) بمصر، ولد بالقاهرة سنة ٨٣١هـ، له مصنفات كثيرة تصل المائتين، توفي بالمدينة سنة ٩٠٢هـ (انظر: الضوء اللامع ٢/٨-٣٢، الشذرات ١٥/٨، ابن إياس ٣٢١/٢، الأعلام ١٩٤/٦)

(٣)هو جمال الدين أبو محمد يوسف بن الزكي عبد الرحمن بن يوسف القضاعي الكلبي المزي، محدث الشام، ولد بحلب سنة ٦٤٥هـ، ونشأ في المزة بدمشق، وكان من أصحاب ابن تيمية وتلاميذه، صاحب تصانيف مشهورة منها "تهذيب الكمال"، "وتحفة الأشراف" (انظر: تذكرة الحفاظ ١٤٩٨/٤، البداية ١٥٥/١٤، الدرر ٤٥٧/٤، الأعلام ٢٣٦/٨).

(٤) الأمصار ذوات الآثار للذهبي ص ١٦٥-١٦٦، وانظر أيضاً: الإعلان بالتوبيخ للسخاوي ص٦٦٢

متراكبة فقد تميز هذا العصر مع أوضاعه المضطربة تلك بكونه عصر "الموسوعات في العلم والعلماء"، فقد أنجب علماء موسوعيين في شتى نواحي المعرفة كابن تيمية وهو أمة وحده، والنووي والمزي وابن عبد السلام وابن الصلاح[(١)] وابن دقيق العيد[(٢)] والبرزالي[(٣)] والذهبي[(٤)] وابن

---

(١)هو تقي الدين أبو عمرو عثمان بن عبد الرحمن بن موسى بن أبي نصر الكردي الشهرزوري، من علماء الحديث والفقه والرجال، ولد في (شرخان) ببلاد ما وراء النهر سنة ٥٧٧هـ، ثم انتقل إلى الموصل ثم خراسان وتلقى العلم فيهما، ثم القدس ودمشق ودرّس بهما، وتوفي في الأخيرة سنة ٦٤٣هـ، له مصنفات (انظر: طبقات السبكي ٨/٣٢٦-٣٣٦، البداية ١٣/١٤٢، سير النبلاء ٢٣/١٤٠، الأعلام ٤/٢٠٧)

(٢)هو تقي الدين أبو الفتح محمد بن علي بن وهب بن مطيع القشيري، عالم أصولي مجتهد، ولد في (ينبع) على ساحل البحر الأحمر سنة ٦٢٥هـ، وتعلم في دمشق والإسكندرية والقاهرة، وولي فيها القضاء إلى أن توفي بها سنة ٧٠٢هـ، له تصانيف (انظر: طبقات السبكي ٩/٢٠٧-٢٤٩، البداية ١٤/٢٢-٢٣، الدرر ٤/٩١، الأعلام ٦/٣٨٣).

(٣)هو علم الدين أبو محمد القاسم بن محمد بن يوسف بن محمد ابن أبي يداس البرزالي الإشبيلي، محدث مؤرخ، ولد بدمشق سنة ٦٦٥هـ وتعلم فيها، وتولى مشيخة بعض مدارسها، وهو من محبي ابن تيمية ألف تاريخا ملأه بأخباره، مات في (خليص) بين الحرمين سنة ٧٣٩هـ، له مصنفات (انظر: البداية ١٤/١٧٠، الدرر ٣/٢٣٧-٢٣٩، الشذرات ٦/١٣٢، الأعلام ٥/١٨٢).

(٤)هو شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز التركماني الذهبي، مؤرخ الإسلام، حافظ محقق، ولد في دمشق سنة ٦٧٣هـ وتلقى العلم فيها وفي غيرها من الأقطار الكثيرة التي طاف بها، وتولى التدريس في بعض مدارسها، تصانيفه تقارب المائة، وهو من تلاميذ ابن تيمية ومحبيه ترجم له في مواضع مختلفة من كتبه، توفي في دمشق سنة ٧٤٨هـ (انظر: طبقات السبكي ٩/١٠٠-١٢٣، الدرر ٣/٣٣٦، الشذرات ٦/١٥٣-١٥٧، الأعلام ٥/٣٢٦).

كثير[1] وابن خلدون[2]، وهؤلاء من عظماء علماء الإسلام الذين أثروا المكتبة الإسلامية بموسوعات ما زالت تدين لفضلها كل بحوث الإسلام ودراساته[3].

موقف ابن تيمية من عصره

في كلمة مختصرة لخص بعض الباحثين موقف ابن تيمية من عصره، فقال: «وكان العصر الذي عاش فيه يسيطر عليه المذهب الأشعري ومسحة من التصوف مع استعداد تام لقبول النظرة التقليدية في الشئون العامة، وكان ابن تيمية خصما لهذه جميعها، وقد أثار عليها منذ أول الأمر حربا

---

(١)هو عماد الدين أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير بن ضو القرشي البصروي الدمشقي، حافظ مؤرخ فقيه، ولد في بصرى الشام سنة ٧٠١هـ ثم انتقل إلى دمشق وتنقل في طلب العلم، وهو من تلاميذ ابن تيمية ومحبيه الخلص حتى امتحن بسببه وتاريخه "البداية والنهاية" مليء بأخبار ابن تيمية، وله مصنفات متعددة، توفي في دمشق سنة ٧٧٤هـ (انظر: الدرر١/١٧٣-١٧٤، الشذرات ٦/٢٣١، ذيل تذكرة الحفاظ للحسيني ٥٧ وللسيوطي ٣٦١، الأعلام ١/٣٢٠).

(٢)هو ولي الدين أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن محمد ابن خلدون الحضرمي الإشبيلي، فيلسوف مؤرخ، وعالم اجتماع، ولد بتونس سنة ٧٣٢هـ وبها نشأ وتولى بها بعض الأعمال وتجول في بلاد المغرب وتعرض فيها لوشايات ودسائس فتوجه إلى مصر وتولى فيها القضاء مدة وبها توفي سنة ٨٠٨هـ، له مصنفات (انظر: نيل الابتهاج للتنبكتي ١٦٩-١٧٠، نفح الطيب ٤/٤١٤، الشذرات ٧/٧٦-٧٧، الأعلام ٣/٣٣٠).

(٣)انظر: موسوعة التاريخ الإسلامي للدكتور أحمد شلبي ٥/٢٢٦-٢٢٧، ابن تيمية السلفي لمحمد هراس ص١٩-٢٠، الحافظ أحمد بن تيمية للندوي ص٢٨، ابن تيمية المجتهد بين أحكام الفقهاء وحاجات المجتمع للدكتور عمر فروخ ص٣٦-٣٧

عوانا وهذا ما جعله يعتبر "مصلحا"»[١]، فبإزاء هذا الواقع كله كانت لابن تيمية مواقفه المشهورة التي جعلته بحق يستحق وصف التجديد الذي اقترن به، ولقب شيخ الإسلام الذي حمله على مر التاريخ، يقول أحمد الغسيري: «إننا نرى أن كلمة "شيخ الإسلام" التي يلقب بها المؤرخون هذا الإمام لو تمثلت بشرا ناطقا وخيرت لما اختارت غير صاحبها، وأنفت أن تقترن بغيره ممن لم يبل في الذب عن الإسلام بلاءه، ولم يقف في نصره مواقفه، وإننا لنعرف جماعات ممن عرفهم المؤرخون بهذا اللقب، ونعرف أن طائفة منهم تستحقه بما خلفت للأمة من ثروة، وبما ردوا عن الإسلام من غارات أعدائه من مبتدعة ومضلين، أما من دافع عن الإسلام جميع خصومه من أهل الكتاب ومن الفرق الضالة، والمبتدعة الزائغين، والملاحدة المارقين والأمراء المفسدين وحاربهم بالقلم واللسان وتدير السجون بضع سنين وعرض مهجته للتلف مرارا في سبيل نصرة دين الله فلم يبلغ فيها واحد مبلغ الإمام أحمد بن تيمية فيما نعلم»[٢].

فقد كان لابن تيمية موقفه المشهود مع الصليبيين الذين أدرك آخر مراحلهم بمراسلاته لطوائف النصارى يدعوهم إلى الإسلام ويحضهم على فك أسارى المسلمين، بل إن له معهم مواقف عسكرية من خلال ما يروى من مشاركته في فتح عكا آخر معاقل الصليبيين في بلاد الإسلام سنة ٦٩٠هـ وكان يومئذٍ ابن التسعة والعشرين ربيعا، وأما الخطر التتري فقد شهد كذلك آخر هجماته على بلاد الشام بل كان له الفضل الأكبر في صنع ذلك النصر المجيد الذي دحر التتار عن الشام إلى الأبد في موقعة شقحب

---

(١)دمشق في عصر المماليك لنقولا زيادة ص٢٠٩

(٢)الإمام ابن تيمية المصلح الاجتماعي الديني لأحمد الغسيري، ضمن بحوث مهرجان ابن تيمية، ص٩٠٥

سنة ٧٠٢هـ، كما قد كانت للشيخ مواقفه ضد الواقع الديني المتردي من خلال محاربته للمبتدعة من الشيعة والعلويين في جبل كسروان، وسعيه لهدم الأصنام والأحجار التي يتبرك بها في الأضرحة والقبور، ومناظراته القوية لأقطاب الصوفية وأصحاب الطرق كالأحمدية والبطائحية، كما كانت له مواقفه المناهضة للطبقية الظالمة في المجتمع المملوكي بدفاعه عن الفقراء والعامة ودعوته إلى إلغاء المكوس الجائرة عليهم، ومناصحته للسلاطين في ذلك وقد أبقى شاهدا على جهده في هذا السبيل كتابيه المؤلفين خصيصا لذات الغرض وهما كتاب " الحسبة في الإسلام "، و"السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية ".

وباختصار كان شيخ الإسلام ابن تيمية استثناء من عصره، وقد كان الدكتور صلاح الدين المنجد موفقا جدا حين قال: «يكفي أن نذكر أن هذا العالم الدمشقي الذي عاش في القرن السابع والقرن الثامن كان مكانه أن يكون إلى جانب كبار رجال الفكر الإسلامي في القرن الثالث، فالحقيقة أن ما أوتيه من سعة التفكير وجودته وفهم الإسلام على حقيقته، والنفوذ إلى روحه وكنهه، كان أرفع من المستوى الفكري الذي بلغه علماء القرن الثامن»[١]، وهي ملاحظة سبقه إليها مؤرخ الإسلام الذهبي وهو أخبر بابن تيمية وأدرى حين قال: «وأعان أعداءه على نفسه بدخوله في مسائل لا يحتملها عقول أبناء زماننا ولا علومهم»[٢].

* * * * *

(١)أسماء مؤلفات شيخ الإسلام ابن تيمية لابن القيم، تحقيق الدكتور صلاح الدين المنجد ص٣

(٢)الدرة اليتيمية للذهبي (من تاريخ ابن الوردي ٢/٤١٢)

المطلب الثاني

البطاقة الشخصية لابن تيمية

اسمه

هو: شيخ الإسلام تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن عبدالله بن الخضر بن محمد بن الخضر بن إبراهيم بن علي بن عبدالله بن تيمية النميري الحراني الدمشقي[١].

أسرته

أسرته ذات قدم راسخة في العلم والدين، وإليها يرجع الفضل بعد الله تعالى في أن تظل مدينة حران إحدى العواصم الإسلامية الكبرى لنشاط المذهب الحنبلي[٢]، حتى غدت مدرسة حران الحنبلية لا تذكر إلا مقرونة بآل تيمية[٣]، فجده الأول فخر الدين محمد بن الخضر عم جده أبي

---

(١)انظر: التبيان لبديعة الزمان لابن ناصر الدين ق ١٥٢، العقود الدرية ص١٨، الأعلام العلية ص١٢، القول الجلي لصفي الدين الحنفي ص٥، الشهادة الزكية ص٢٣، الكواكب الدرية ص٥٢، التذكرة والاعتبار والانتصار للأبرار لابن شيخ الحزاميين ص٢٣، وهم يتفقون جميعا فيما عدا النسبة " النميري" والجد " إبراهيم" فلم يذكرهما إلا ابن ناصر الدين.

(٢)انظر: أثر القرآن على منهج التفكير النقدي عند ابن تيمية للدكتور محمود السعيد الكردي ص٣٣

(٣)انظر: النشأة العلمية لابن تيمية وتكوينه الفكري لهنري لاووست ضمن بحوث مهرجان ابن تيمية ص٨٣٨

البركات المجد كان شيخ حران وعالمها وخطيبها[١]، وجده الثاني المجد[٢] صاحب "المحرر" و "المنتقى" وعليهما مع كتب ابن قدامة تقوم معارف الحنابلة في القرنين السابع والثامن الهجريين [٣]، وأبوه شهاب الدين[٤] كان له درس بالجامع الأموي بدمشق، كما تولى مشيخة المدرسة السكرية الحنبلية بها[٥]، وأمه الشيخة الصالحة ست النعم بنت عبد الرحمن بن علي بن عبدوس الحرانية[٦]، وأخويه الشقيقين شرف

---

(١)انظر: طبقات المفسرين للداوودي ص١٤٤، وهو: محمد بن أبي القاسم الخضر بن محمد بن علي بن عبد الله الإمام فخر الدين أبو عبد الله الحراني، توفي بحران سنة ٦٢٢هـ (انظر ترجمته في: البداية ١٣/٩٢، تذكرة الحفاظ ٢/٧٥٧، النجوم الزاهرة ٣/٢٠٣، الوافي بالوفيات ٣/٤٤).

(٢)هو مجد الدين أبو البركات عبد السلام بن عبد الله... أحد أئمة الحنابلة في وقته، فقيه محدث مفسر، ولد بحران حوالي سنة ٥٩٠هـ، ورحل إلى العراق والشام والحجاز، توفي في حران سنة ٦٥٢هـ، له مصنفات أهمها ما ذكرته أعلاه (انظر: سير النبلاء ٢٣/٢٩١، ذيل ابن رجب ٢/٢٤٩، البداية ١٣/١٥٦، الأعلام ٤/٦).

(٣)انظر: النشأة العلمية لابن تيمية وتكوينه الفكري لهنري لاووست، ضمن بحوث مهرجان ابن تيمية، ص٨٣٨

(٤)هو شهاب الدين أبو المحاسن وأبو أحمد عبد الحليم بن عبد السلام...، ولد بحران سنة ٦٢٧هـ، ونزل دمشق بعد استيلاء التتار على حران سنة ٦٦٧هـ صحبة ابنه شيخ الإسلام وأفراد أسرته، وكان من أعيان الحنابلة، صنف في علوم عديدة، وتوفي بدمشق سنة ٦٨٢هـ، (انظر: البداية ١٣/٢٥١، ذيل ابن رجب ٢/٣١٠، الشذرات ٥/٣٧٦، المقصد الأرشد ٢/١٦٦).

(٥)انظر: البداية والنهاية ١٣/٢٥١

(٦) وسماها ابن كثير "ست المنعم" وما أثبته من البرزالي وابن الوردي وهو أشهر، عمرت فوق السبعين، مولدها تقريبا في سنة خمس وعشرين وستمائة، وولدت تسعة أولاد ذكور ولم ترزق بنتا، وكانت صالحة خيرة من بيت علم وصلاح
=

الدين[١]، وزين الدين[٢]، وأخوه لأمه بدر الدين[٣]، كانوا جميعا معروفين بالعلم والفضل، ومنهم من كان ينوب عنه في بعض دروسه كما سيأتي، وقد صحبوه وشهدوا كثيرا من محنه ومواقفه.

مولده

ولد في حران يوم الاثنين العاشر من ربيع الأول سنة إحدى وستين وستمائة لهجرة المصطفى ﷺ[٤] الموافق للثاني والعشرين من شهر يناير سنة ثلاث وستين ومائتين وألف لميلاد المسيح ﷺ[٥].

توفيت يوم الأربعاء العشرين من شوال سنة ستة عشر وسبعمائة (انظر: تاريخ البرزالي ج٢ ق ٢٥١ب، البداية والنهاية ١٤/٦٣، تاريخ ابن الوردي ٢/٣٧٧)

(١)هو شرف الدين أبو محمد عبد الله بن عبد الحليم...ولد سنة ٦٦٦هـ، برع في فنون عديدة، وكان صاحب صدق وصدقة، توفي سنة ٧٢٧هـ (انظر: معجم شيوخ الذهبي ٢٦٠، ذيل ابن رجب ٢/٣٨٢، مرآة الجنان ٤/٢٧٧، الشذرات ٦/٧٦).

(٢)وهو زين الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن عبد الحليم... ولد سنة ٦٦٣هـ، كان تاجرا، وعلى قدر من العلم، وعلى خير ودين، وكان ملازما للشيخ إلى أن مات، توفي سنة ٧٤٧هـ (انظر: معجم شيوخ ال
ذهبي٢٨٩، الشذرات ٦/١٥٢، الدرر٢/٣٢٩).

(٣)هو بدر الدين أبو القاسم بن محمد بن خالد بن إبراهيم الحراني، فقيه حنبلي تاجر، ولد بحران حوالي سنة ٦٥٠هـ، وأمّ بالجوزية ودرس بدل أخيه شيخ الإسلام بالحنبلية، وتوفي في دمشق سنة ٧١٢هـ (انظر: ذيل ابن رجب ٢/٣٧٠، البداية ١٤/٦٦، الشذرات ٦/٤٥).

(٤)انظر: تاريخ الإسلام حوادث سنة ٦٦١هـ ص٩٢، البداية والنهاية ١٣/٣٠١.

(٥)حسب تقويم دائرة معارف الشعب لعام ١٩٥٩م، القاهرة، ودائرة المعارف الإسلامية (نقلا عن: موقف الإمام ابن تيمية من التصوف والصوفية للدكتور أحمد =

صفاته الخَلْقية والخُلُقية

وصف الإمام الذهبي خَلْق ابن تيمية وهيئته الجسدية، وهو من أعلم الناس وألصقهم به، فقال: «كان الشيخ أبيض، أسود الشعر واللحية، قليل الشيب، شعره إلى شحمة أذنه، كأن عينيه لسانان ناطقان، ربعة في الرجال، بعيد ما بين المنكبين، جهوري الصوت، فصيحا، سريع القراءة»[١]، ووصف خُلُقه وصورته النفسية وهو الفاحص الناقد فقال: «تعتريه حدة ثم يقهرها بحلم وصفح وإليه كان المنتهى في الشجاعة والسماحة وقوة الذكاء ولم أرَ مثله في ابتهاله واستغاثته بالله تعالى وكثرة توجهه»[٢].

* * * * *

البناني ص٣٤).

(١)ذيل تاريخ الإسلام للذهبي ص٣٢٩

(٢)نفسه ص٣٢٩-٣٣٠

المطلب الثالث

ابن تيمية . . . المجاهد

تميز ابن تيمية عن العلماء الذين عاصروه والذين سبقوه – إلا من كان منهم استثناء مثله - بأنه عالم مجاهد، وبطل ديني مصلح، وتلك خصيصة أشربت في ابن تيمية حتى لا يذكر إلا ذكرت، وقد كان فيها مثالا فذا وأنموذجا فريدا، وستثبت لنا الأحداث ذلك بحجة الواقع وبرهان التاريخ الذي يحكي ما رأى وسمع، فقد كان ابن تيمية «من ذلك الطراز الذي لا يعتد بالعلم حتى يشهد له العمل ولا يفهم العمل على أنه حركات في العبادة وقيل وقال في الدرس، ولكنه يفهمه على أنه كفاح في سبيل الإسلام، ونظام بين المعاني المؤمنة والمعاني الكافرة، وجهود تبذل في كل سبيل حتى تكون كلمة الله هي العليا»[(١)]، ولهذا استحق هذا الجانب في شخصية هذا الإمام أن يبرز، وخير من يبرزه الأحداث التي يتحدث بها التاريخ عن جهاد ابن تيمية بلسانه وقلمه، وسيفه ويده:

أولا : جهاده بلسانه وقلمه

اتخذ جهاد ابن تيمية الذي ازدحمت به صفحات عمره المديد أشكالا متعددة، منها جهاده الذي سخر فيه ما منّ الله تعالى به عليه من علم زاخر وبيان ساحر، وهذه بعض – وليس كل - الأحداث التي تضيء في سيرة هذا الإمام المجاهد:

---

(١)الإمام ابن تيمية المصلح الاجتماعي الديني لأحمد الغسيري، ضمن بحوث مهرجان ابن تيمية، ص٩٠٧

الدروس والخطب

من أبرز الميادين التي جاهد فيها ابن تيمية، التدريس والتعليم، فكانت سني حياته ملأى بالدروس المنتظمة والخطب العارضة، التي لم يخل منها يوم من أيامه، وهذه بعض ما سجلته لنا سيرة هذا المجاهد من صفحات جهاده:

(١) درسه بالمدرسة السكرية[١] مكان والده، ابتداء من ثاني المحرم سنة ٦٨٣هـ[٢]، وكان فيها سكناه، وكان إلى الرابع عشر من جمادى الآخرة سنة ٧٢٤هـ مازال يقوم بالتدريس في هذه المدرسة[٣].

(٢) ودرسه بالجامع الأموي[٤] بدمشق، ووضع له فيه كرسي خاص،

---

(١) هي في حارة القصاعين داخل باب الجابية، ولا يعرف واقفها (انظر: الدارس في تاريخ المدارس ١/٧٤)، وقال زهير الشاويش في تعليقاته على "الرد الوافر" ص١٨٢ هامش٢: "هي في منطقة الجابية والسكرية وزقاق البرغل والخضيرية وكلها داخل السور وهذه التسمية تشملها جميعا، وهي من حي الشاغور في سجلات الدولة ".

(٢)انظر: البداية والنهاية ص١٣/٢٥١، الرد الوافر ص١٥٤، العقود الدرية ص٦٩.

(٣)انظر: الرد الوافر ص٨٩، ففيه سماع بعض تلاميذ الشيخ منه في هذا التاريخ بالمدرسة المذكورة، وانظر أيضا: الوافي بالوفيات للصفدي ٧/٢٠، فقد ذكر أنه التقى به في سنة ٧١٨ أو ٧١٧هـ، في هذه المدرسة.

(٤)من أشهر الجوامع التي أقيمت في الحضارة الإسلامية، ويسمى جامع دمشق، وبني أمية، والمعمور، بناه الوليد بن عبد الملك، واستغرق العمل فيه تسع سنين، وحلاه بالذهب والجواهر وأستار الحرير، وهو لايزال قائما حتى اليوم (انظر: الدارس في تاريخ المدارس ٢/٣٧١ وما بعدها، خطط الشام ٥/٢٨٤ وما بعدها)

وكان درسه فيه في التفسير، يلقيه كل جمعة بعد الصلاة[١]، ابتدأ في العاشر من صفر سنة ٦٨٣هـ واستمر عليه "سنين متطاولة"[٢]، وهو ما تؤكده سماعات تلاميذه التي نقل بعضها ابن ناصر الدين[٣]، وكان آخر ما ذكر منها في الخامس عشر من رمضان سنة ٧٢١هـ[٤].

(٣) ودرسه بالمدرسة الحنبلية[٥]، منذ السابع عشر من شعبان سنة ٦٩٥هـ[٦]، وظل مدرسا بها حتى تاريخ اعتقاله الأخير يوم السادس عشر

(١)انظر: البداية والنهاية ٤/١٤، العقود الدرية ص ٢١، ٢٩.

(٢)انظر: البداية والنهاية ص١٣/٢٥١-٢٥٢

(٣)هو شمس الدين أبو عبد الله محمد بن عبد الله بن محمد بن أحمد بن مجاهد القيسي الدمشقي الشافعي الحنبلي، مؤرخ ثقة، ومحدث حافظ، ولد في دمشق سنة ٧٧٧هـ، وبها نشأ وتعلم وارتحل في طلب العلم، ولي مشيخة دار الحديث الأشرفية، وقد انتصر لابن تيمية بقوة في كتابه "الرد الوافر"، توفي مسموما بدمشق سنة ٨٤٢هـ (انظر: الشذرات ٢٤٣/٧، الضوء اللامع ١٠٣/٨، مقدمة الشاويش على " الرد الوافر" ١٩-١٨، الأعلام ٢٣٧/٦).

(٤)انظر: الرد الوافر ص١١٧، وانظر أيضا: نفسه ص٩٢، ٧٦، ٧٩، وفيها ذكر مجالس لابن تيمية في الجامع الأموي في سنوات مختلفة، مما يدل على استمرار هذا الدرس بلا انقطاع طوال هذه المدة عدا فترات غياب الشيخ عن دمشق بالطبع.

(٥)وتسمى الشريفية، كانت عند القباقبية المعروفة اليوم بالقرب من الجامع الأموي، وقفها عبد الوهاب الشيرازي شيخ الحنابلة، وهي الآن لا أثر لها، ولعلها صارت دورا للسكنى (انظر: الدارس في تاريخ المدارس ٦٤/٢، خطط الشام ٩٧/٦، تحقيق زهير الشاويش للرد الوافر ص١٨١ هامش٢)

(٦)انظر: البداية والنهاية ص٢٨٦/١٣، العقود الدرية ص٦٩، تاريخ البرزالي ج١ ق ٢٤١ب

من شعبان سنة ٧٢٦هـ[١]، وكان ينيب فيها أحد أخويه بدر الدين أو شرف الدين في فترات غيابه[٢].

(٤) ومن دروسه التي حفظها التاريخ درس جليل ألقاه في كرسيه الأسبوعي في الجامع الأموي يوم الجمعة سابع عشر شوال سنة ٦٩٧هـ عن الجهاد، فحرض فيه عليه وبين أجور المجاهدين[٣].

(٥) ومن خطبه ودروسه التي سجلها التاريخ الدرس الذي ألقاه في جامع غزة[٤] بفلسطين في طريق سفره إلى مصر سنة ٧٠٥هـ في العاشر من رمضان، وكان درسا عظيما حافلا[٥].

(٦) وفي جامع الحاكم[٦] بالقاهرة ألقى درسا مشهودا في يوم الجمعة مستهل ربيع الثاني سنة ٧٠٧هـ عقيب خروجه الأول من سجن الجب[٧]

---

(١)انظر: البداية والنهاية ١٤/٩٩

(٢)انظر: البداية والنهاية ١٤/٦٦، تاريخ البرزالي ج٢ ق ٢٦٨أ.

(٣)انظر: البداية والنهاية ١٣/٢٩٣.

(٤)هو أكبر جوامع غزة ويقع في وسط البلدة القديمة، جميل الشكل والهندسة، ويعتقد أنه كان في الأصل كنيسة صليبية، عمر مرارا منها في عهد لاجين سنة ٦٩٧هـ حيث أضاف له مئذنة، ووسعه الناصر، وأصابه خراب كبير في الحرب العالمية الأولى، ثم جدد سنة ١٣٤٥هـ (انظر: الموسوعة الفلسطينية ٢/٩٣).

(٥)انظر: البداية والنهاية ١٤/٣١.

(٦)يقع خارج باب الفتوح، أسسه العزيز بالله نزار بن المعز لدين الله الفاطمي وأكمله ابنه الحاكم بأمر الله وإليه ينسب، وافتتحه بنفسه وخطب فيه وصلى سنة ٣٨١هـ، ولما وسع بدر الجمالي القاهر أصبح الجامع داخلها، وكان يعرف بجامع الخطبة والجامع الأنور (انظر: خطط المقريزي ٢/٢٧٧).

(٧)هو سجن كان في قلعة الجبل يسجن به الأمراء، أقامه قلاوون سنة٦٨١هـ وكان كريها مظلما كثير الوطاويط يقاسي المسجون فيه ما هو كالموت أو أشد، هدمه

=

بشفاعة ابن مهنا[١]، حول تفسير الفاتحة، وأذن مؤذن العصر ولما يفرغ منها بعد[٢].

(٧) ومن خطبه المشهورة خطبته التي ألقاها بعد خروجه من سجن الإسكندرية سنة ٧٠٩هـ، بالمدرسة الكاملية[٣] بالقاهرة في جمع كثير من العلماء والأمراء والعامة[٤].

الأجوبة والفتاوى

لو ذهبت أستقصي كل ما كتبه الشيخ من رسائل أو أفتى به أو أجاب عنه لما كفتني مجلدات ففتاواه التي جمعها ابن قاسم[٥] وحده بلغت

الناصر سنة ٧٢٩هـ (انظر: خطط المقريزي ٢/ ١٨٩).

(١)هو الأمير حسام الدين مهنا بن عيسى بن مهنا بن مانع الطائي، يلقب (سلطان العرب)، أمير بادية الشام وصاحب تدمر، ولد بعد سنة ٦٥٠هـ، وتولى الإمارة بعد وفاة أبيه سنة ٦٨٣هـ، وكان وقورا ذا مروءة وسؤدد، وكان يحب ابن تيمية هو وقومه، ويمتثلون قوله، توفي سنة ٧٣٥هـ بالقرب من سلمية (انظر: البداية ١٤/ ١٣٩، ذيل تاريخ الإسلام ٣٩٩، الدرر ٤/ ٣٦٨-٣٧٠، الأعلام ٧/ ٣١٦).

(٢)انظر: العقود الدرية ص٢٧١.

(٣)تقع في خط بين القصرين، أنشأها الملك الكامل ناصر محمد بن الملك العادل سنة ٦٢٢هـ ووقفها على المشتغلين بالحديث فعرفت بدار الحديث الكاملية، ثم كانت للفقهاء الشافعية من بعدهم (انظر: خطط المقريزي ٢/ ٣٧٥).

(٤)انظر: الرد الوافر ص٢٢٤.

(٥)هو أبو عبد الله عبد الرحمن بن محمد بن قاسم العاصمي القحطاني، فقيه حنبلي من أعيان نجد، ولد قرب الرياض سنة ١٣١٩هـ، وتولى أعمالا حكومية، وصنف كتبا، وأجل أعماله جمع هذه الفتاوى التي ارتحل إلى أماكن كثيرة بحثا عنها، ولكنه عمل لا يزال في حاجة إلى مزيد من التحقيق، توفي سنة ١٣٩٢هـ (انظر: الأعلام ٣/ ٣٣٦، مشاهير نجد٤٣٢، علماء نجد خلال ثمانية قرون لعبد الله بن عبد

=

خمسة وثلاثين مجلدا، ولقد اعتنت بتراث الشيخ العلمي مؤلفات خاصة[١]، وتراجم مطولة[٢]، وسأكتفي هنا بالبارز من تلك الأعمال الجهادية لشيخ الإسلام والتي سجل لنا التاريخ بعض تفصيلاتها مراعاة للمنهج الذي وضعته لهذه الترجمة وهو الاكتفاء بالأحداث وحسب، فمنها:

(١) في رجب سنة ٦٩٣هـ صنف الشيخ كتاب "الصارم المسلول على شاتم الرسول"، بسبب نصراني سب النبي ﷺ[٣]، فدافع به دفاعا مستميتا عن عرض النبي ﷺ، وذب عنه بسلاح مضاء ومهارة فائقة.

(٢) وفي حوالي سنة ٦٩٥هـ كتب فتواه المعروفة "بالواسطية"[٤]، جوابا على سؤال من أحد قضاة واسط، وضمنها «اعتقاد الفرقة الناجية المنصورة

الرحمن البسام ٣/٢٠٢)

(١)مثل: أسماء مؤلفات شيخ الإسلام ابن تيمية لابن القيم، بتحقيق الدكتور صلاح الدين المنجد، مجموعة مؤلفات شيخ الإسلام ابن تيمية المخطوطة الأصلية والمطبوعة المحفوظة في المكتبة السليمانية باستانبول، ترجمة وإعداد محمد بن إبراهيم الشيباني.

(٢) من أحفل أولئك وأقدمهم: العقود الدرية لابن عبد الهادي ص٤٢-٨٠، الأعلام العلية للبزار ص٢٣-٢٦، الوافي بالوفيات للصفدي ٧/٢٣-٣٠، الذيل على طبقات الحنابلة لابن رجب ٢/٤٠٣-٤٠٢، فوات الوفيات لابن شاكر الكتبي ١/٧٥-٨٠، وهناك في المؤلفات الحديثة الكثير الكثير ممن اعتنى بهذا الجانب فسرد ما تيسر له من تلك المصنفات، ولكن المقام لا يتسع لسرد ذلك كما لا يعدو أن يكون تكرارا لا طائل تحته، والله أعلم.

(٣)انظر: البداية والنهاية ١٣/٢٧٩

(٤)طبعت بمفردها مرات وعملت عليها شروح عدة، وتوجد كاملة ضمن مجموع الفتاوى ٣/١٢٩-١٥٩.

إلى قيام الساعة أهل السنة والجماعة»[1].

(٣) في أوائل سنة ٦٩٨هـ كتب فتواه المعروفة باسم "الحموية"[2]، جوابا عن سؤال ورده من حماة حول العقيدة في الأسماء والصفات[3]، وكانت هي والواسطية من أشرس معاركه وأمضى أسلحته ضد الواقع الديني المتردي في عصره كله.

(٤) وبين سنتي ٧١٠ و ٧٢٠هـ صنف كتابه "منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة والقدرية"، وكان ذلك إبّان وجوده في مصر أو بعد عودته إلى الشام وتفرغه للتأليف والدراسة[4]، ردا على كتاب "منهاج الكرامة في معرفة الإمامة" لشيخ الشيعة في ذلك الوقت ابن المطهر الحلي[5]، فكان مساهمة ابن تيمية في وقف المد الشيعي الذي بدأ

---

(١)مجموع الفتاوى ١٢٩/٣، وكان ذلك حوالي سنة ٦٩٥هـ لأن الشيخ عندما عقد له مجلس مساءلة بسبب هذه الفتوى ذكر أن سبب كتابتها سؤال ورده من شيخ واسطي قدم دمشق في طريقه للحج منذ عشر سنين، وكان ذلك المجلس في رجب ٧٠٥هـ، (انظر: مجموع الفتاوى ٢٠٣/٣، ١٩٤).

(٢)توجد مطبوعة بمفردها، وتوجد أيضا ضمن مجموع الفتاوى ٥/٥-١٢٠

(٣)انظر: البداية والنهاية ٤/١٤، العقود الدرية ص٨٣، ٢١٤

(٤)رجح الأول الدكتور محمد رشاد سالم محقق الكتاب (انظر: مقدمته عليه ص٨٧-٨٨)، ورجح الثاني هنري لاووست صاحب الدراسات المعروفة عن ابن تيمية (انظر: النشأة العلمية لابن تيمية وتكوينه الفكري لهنري لاووست، ضمن بحوث أسبوع الفقه الإسلامي ومهرجان ابن تيمية، ص٨٣٥)

(٥)هو جمال الدين أبو منصور حسن بن يوسف بن المطهر الحلي المعتزلي الشيعي، إمام الشيعة في عصره، ولد في (الحلة) بالعراق سنة ٦٤٨هـ، وبها توفي سنة ٧٢٦ هـ، تقدم عند خربندا ملك التتر حتى أدخله في التشيع، وصنف له كتابه الذي رد عليه ابن تيمية، وله تصانيف غيره كثيرة (انظر: ذيل تاريخ الإسلام ٢٦١، =

يهدد العالم الإسلامي في تلك الحقبة بالذات، بعد أن عرف كيف يلبس الثوب التتري الرهيب، بإدخاله ملك التتار خربندا[١] في التشيع سنة ٧٠٩هـ[٢].

(٥) وفي حوالي سنة ٧٠٩هـ أصدر فتواه التي أصبحت فيما بعد سببا في سجنه الذي مات فيه، وهي حول الزيارة الشرعية وغير الشرعية للقبور[٣]، وقد ضمنها رأيه الذي صدع به قبل ذلك وبعده في عدم جواز شد الرحال لغير المساجد الثلاثة، مع جواز زيارة القبور من غير سفر إليها إذا كان المقصود الاتعاظ أو الدعاء لمن فيها، وللشيخ بحوث متعددة في هذا المجال[٤].

البداية ١٤/ ١٠٠، الدرر ٢/ ٧١، الأعلام ٢/ ٢٧٧).

(١)هو غياث الدين خربندا محمد بن أرغون بن أبغا بن هولاكو، المغلي، الرافضي، تملك بعد أخيه غازان سنة ٧٠٣هـ، واستمر ثلاث عشرة سنة، أظهر السنة في السنة الأولى، ثم ما لبث أن اعتنق التشيع وأظهر الرفض في بلاده رسميا سنة ٧٠٩هـ بتأثير من الحلي، وتوفي على ذلك سنة ٧١٦هـ (انظر: ذيل تاريخ الإسلام ١٧١-١٧٢، البداية ١٤/ ٢٢، الشذرات ٦/ ٤٠).

(٢)انظر: النشأة العلمية لابن تيمية وتكوينه الفكري لهنري لاووست، ضمن بحوث أسبوع الفقه الإسلامي ومهرجان ابن تيمية، ص٨٣٥، مقدمة تحقيق الدكتور محمد رشاد سالم للكتاب المذكور ص٨٥-٨٧.

(٣)ذكر ابن عبد الهادي أنها كتبت قبل سنة ٧٢٦هـ بحوالي سبعة عشر سنة (انظر: العقود الدرية ص٣٤٧)، والفتوى بكاملها نقلها في الصفحات من ٣٤٧ إلى ٣٥٦، كما توجد أيضا ضمن مجموع الفتاوى ٢٧/ ٢٤٤-٢٨٨.

(٤)بحث الشيخ هذه المسألة في مواضع متعددة من مؤلفاته، فالجزء السابع والعشرين من "مجموع الفتاوى" جمعت فيه جل فتاوى الشيخ في هذا الشأن، وفي كتاب "اقتضاء السراط المستقيم" من ص٣٢١ إلى آخر الكتاب بحث نفيس آخر،

=

(٦) وبين سنتي ٧٠٩ و ٧١٢هـ، وضع كتابي " السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية"، و"الحسبة في الإسلام"، وهما يعالجان موضوعا واحدا وينتميان لحقبة زمنية واحدة، ساهم بهما ابن تيمية في إصلاح الأحوال الداخلية في دولة الإسلام[١].

(٧) وخلال السنوات الثلاث التي أعقبت قدوم الشيخ من مصر أي بين سنتي ٧١٢هـ و ٧١٥هـ، أفتى في "مسألة الطلاق" بعدم وقوع المحرم منه، وأن اليمين فيه كسائر أيمان المسلمين، وأن الثلاث لا تقع إلا واحدة[٢]، وهي الفتوى التي اعتبر فيها خارقا للإجماع، ولكن الواقع – الذي أثبته الشيخ بالأدلة الثابتة من المنقول والمعقول – أن الإجماع لم ينعقد قط على أي من تلك المسائل وإن اعتقده البعض كذلك، وأنه كان له في كل منها سلف من الأمة – وإن خفي على البعض– والعصمة لكتاب الله وسنة رسوله ﷺ[٣]، ومنهما يستقي،وعليهما يعتمد، كما بسطه في

وكذلك في "منهاج السنة النبوية" ٢/ ٤٤٠-٤٥١، وله كما يقول ابن عبد الهادي: "من الكلام في مثل هذا كثير" (العقود الدرية ص٣٥٦).

(١)انظر: مقدمة الأستاذ محمد المبارك لكتاب السياسة الشرعية بتحقيق بشير عيون، الصفحات ب-د، النشأة العلمية لابن تيمية وتكوينه الفكري لهنري لاووست، ضمن بحوث أسبوع الفقه الإسلامي ومهرجان ابن تيمية، ص٨٣٥.

(٢)انظر: العقود الدرية ص٣٣٧-٣٤٠، اختيارات شيخ الإسلام ابن تيمية النميري لبرهان الدين ابن القيم ص١٢-١٣، الاختيارات للبعلي ص٢٥٦.

(٣)انظر: اختيارات شيخ الإسلام ابن تيمية النميري لبرهان الدين ابن القيم ص١٢، تيسير الفقه الجامع لاختيارات شيخ الإسلام ابن تيمية للدكتور أحمد موافى ٢/٦٩٨، ٧٢٩، ٧٦٦، وستأتي إن شاء بعض تفصيلات هذه المسألة في تضاعيف هذه الرسالة؛ لما لها من وثيق صلة بها.

"رسائل مستقلة"، و"فتاوى متفرقة"[١].

الرسائل

سال قلم ابن تيمية المجاهد فسطر مدفوعا بروحه الغيورة على مصالح الأمة رسائل بعث بها هنا وهناك يعالج فيها قضايا أمته ويبحث في مصالحها، وهذه جملة مؤرخة من تلك الرسائل:

(١) في ربيع الأول سنة ٦٩٩هـ لما قدم التتار إلى الشام وفر أمامهم جيش مصر فيما يعرف "بوقعة قازان"، كتب رسالة إلى عامة المسلمين يأمرهم بالثبات أمام العدو، ويبين لهم وجوب قتاله بالأدلة والبراهين،

---

(١)ذكر ابن عبد الهادي للشيخ مؤلفات متعددة في الموضوع منها: قاعدة كبيرة سماها "تحقيق الفرقان بين التطليق والإيمان" نحو أربعين كراسة، وقاعدة سماها "الفرق المبين بين الطلاق واليمين" بقدر النصف من ذلك، وقاعدة في "أن جميع أيمان المسلمين مكفرة" مجلد لطيف، وقاعدة في تقرير أن "الحلف بالطلاق من الأيمان حقيقة"، وقاعدة سماها "التفصيل بين التكفير والتحليل"، وقاعدة سماها "اللمعة" (انظر: العقود الدرية ص٣٤٠) وذكر له الصفدي كذلك علاوة على ما ذكره ابن عبد الهادي مؤلفات منها: "بيان الطلاق المباح والحرام" "في الحلف بالطلاق وتنجيزه ثلاثا"، "جواب من حلف لا يفعل شيئا على المذاهب الأربعة ثم طلق ثلاثا"، "لمحة المختطف في الفرق بين الطلاق والحلف"، " كتاب التحقيق في الفرق بين الأيمان والتطليق"، "الطلاق البدعي لا يقع" "مسائل الفرق بين الحلف بالطلاق وإيقاعه والطلاق البدعي والخلع ونحو ذلك" خمسة عشر مجلدا (انظر: الوافي بالوفيات ٢٩/٧)، وهذه المؤلفات منها ما طبع منفردا مثل رسالتي: "لمحة المختطف في الفرق بين الطلاق والحلف" طبعت بتحقيق عبد العزيز أحمد الجزائري سنة ١٤١٤هـ، و"الاجتماع والافتراق في الحلف والطلاق" طبعت بتحقيق محمد بن أحمد سيد أحمد، سنة ١٤٠٨هـ، ومنها ما هو موجود ضمن المجاميع التي طبعت من مؤلفات الشيخ مثل "مجموع الفتاوى" وخاصة المجلدات الثاني والثلاثين، والثالث والثلاثين، والخامس والثلاثين.

ويشرح لهم فضيلة الجهاد والرباط في سبيل الله[١].

(٢) وعندما ذهب إلى مصر في جمادى الأولى سنة ٧٠٠هـ ليستحث السلطان على المجيء للجهاد ضد التتار كتب إلى أهل الشام من مقره هناك بقلعة القاهرة[٢] رسالة وصلت دمشق يوم الاثنين العشرين من جمادى المذكور، وفيها: أنه اجتمع بجميع أركان الدولة وذكر لهم حاجة المسلمين إلى الإعانة والغوث، وحصل بسببه همم علية، ونودي الغزاة وجرد جماعة وقويت عزائم[٣].

(٣) وفي رجب سنة ٧٠٠هـ بعد عودته من رحلته تلك، وبعد أن بلغه أن التتر قد رجعوا عن الشام، كتب رسالة إلى عامة المسلمين يصور فيها حالهم عندما تسامعوا بمسير التتار إليهم في تلك السنة، ويقارن فيها بين حال الإسلام وأهله في ذلك الوقت وتلك الظروف بحالهم في زمن النبي ﷺ، وفي هذه الرسالة يؤرخ ابن تيمية لمبدأ خروج التتار وعبورهم الفرات قاصدين الشام ومبدأ نكوصهم بسبب الثلج والبرد، وتاريخ تكامل عبورهم الفرات عائدين بفضل الله ونصره للمؤمنين[٤].

---

(١)انظر: مجموع الفتاوى ٢٨/٤١٠، وانظر أخبار الوقعة في: البداية والنهاية ١٤/٧، والرسالة برمتها موجودة في نفس الجزء من المجموع من ٤١٠ إلى ٤٢٣.

(٢)تسمى قلعة الجبل تتصل بجبل المقطم ويقع النيل في غربيها، أنشأها الملك الناصر صلاح الدين يوسف بن أيوب سنة ٥٧٢هـ، ثم صارت بعد ذلك دارا للملك وأصبح لها شأن عظيم، أفاض المقريزي في وصفها والحديث حولها (انظر: خطط المقريزي ١/٢٠١ وما بعدها).

(٣)انظر: تاريخ البرزالي ج٢ ق ٤٠ب.

(٤)انظر: نص الرسالة كاملا في مجموع الفتاوى ٢٨/٤٢٤-٤٦٧، وانظر أيضا: البداية والنهاية ١٤/١٣-١٤، العقود الدرية ص١٣٦.

(٤) وفي سنة ٧٠٤ هـ، كتب رسالة[١] إلى الشيخ نصر المنبجي[٢]، يقول عنها لاووست: «في هذه الرسالة الرقيقة من حيث أسلوبها الصارمة من حيث معناها يلوم ابن تيمية بجرأة الشيخ المنبجي على التفاف جمهرة كبيرة من الاتحادية[٣] حوله»[٤]، فكانت بداية حربه ضد تيار من أعنف وأضل التيارات العقدية في ذلك الزمن.

(٥) وفي وقت ما بين سنتي ٧٠٠هـ و ٧٠٥هـ تقريبا كتب رسالة مهمة إلى ملك قبرص[٥] يعرض عليه فيها محاسن الإسلام ويطلب منه فك من

---

(١)موجودة بكاملها ضمن مجموع الفتاوى الجزء الثاني من الصفحة ٤٥٢ إلى ٤٧٩، وقد أرخها بهذا التاريخ كل من الندوي في ترجمته لابن تيمية ص٧١، وهنري لاووست في المصدر الذي أذكره بعد هذا.

(٢)هو أبو الفتح نصر بن سليمان(سلمان) بن عمر المنبجي، ولد بحلب سنة ٦٣٨هـ، شارك في العلوم، وشهر بالعبادة والزهد وكانت له زاوية لا يفارقها، واعتقد فيه الجاشكنير فعلت منزلته عنده، ولم يعرف من حال ابن عربي سوى الزهد فعادى ابن تيمية لموقفه منه واستغل منزلته عند الجاشنكير في ذلك، توفي بزاويته المذكورة سنة ٧١٩هـ (انظر: ذيل تاريخ الإسلام ١٩٥-١٩٦، البداية ٧٦/١٤، الدرر ٣٩٢/٤، الشذرات ٥٢/٦).

(٣)هم أصحاب القول بوحدة الوجود، أتباع ابن عربي الذي يقول: الرب عبد والعبد رب فليت شعري من المكلف.

(٤)انظر: النشأة العلمية لابن تيمية وتكوينه الفكري لهنري لاووست، ضمن بحوث مهرجان ابن تيمية، ص٨٣٤

(٥)هو الملك هنري الثاني "HENRY II" الذي حكم قبرص بين سنتي ١٢٨٥م-١٣٢٤م الموافق ٦٨٤هـ-٧٢٤هـ، وهو من أسرة لوزينيان "Lusignan" الفرنسية الأصل والتي كان كبيرها الملك غي دي لوزينيان ملكا على بيت المقدس قبل أن يستولي عليها صلاح الدين ويأسره، ثم يطلقه، وعندما استولى رتشارد قلب الأسد على قبرص في طريقه إلى القدس سنة ١١٩١م في الحملة الصليبية الثالثة باعها له

=

عنده من أسرى المسلمين بأسلوب دبلوماسي عظيم[١]، وكان من أثر تلك الرسالة أن خفف الملك عن المسلمين في قبرص وبنى لهم جامعا فيما قيل[٢].

(٦) وفي المحرم سنة ٧٠٥هـ كتب رسالة إلى الملك الناصر عقب وقعة الكسروانيين يهنئه على ما منّ الله به من النصر عليهم ويشرح له خطر أولئك الروافض على الإسلام وأهله، ويحثه على إتمام ذلك النصر باستئصال ما تبقى منهم في ديار المسلمين، حتى تقام شعائر الدين في كل البلاد[٣].

(٧) وحين أدخل السجن لأول مرة بمصر سنة ٧٠٥هـ كتب رسالة إلى دمشق وصلت في الثامن والعشرين من ذي الحجة في سنة ٧٠٦هـ، فأمر بها النائب الأفرم فتليت على العامة، فإذا فيها وصف حاله في السجن من التوجه إلى الله، وأنه لم يقبل شيئا من النفقات السلطانية ولا تدنس بشيء من ذلك[٤].

فكون فيها مملكته التي حكمت قبرص منذ سنة ١١٩٢م إلى١٤٨٩م (انظر: تاريخ العرب لفيليب حتي وآخرين٧٩٢، الموسوعة العربية الميسرة ١٥٧٦، Cyprus from earliest time to the present day by Franz Maier p٨٢, ٩١, Excerta Cypria p١٥).

(١)الرسالة طبعت مفردة بتحقيق علي صبح المدني باسم "الرسالة القبرصية"، كما توجد في مجموع الفتاوى ٢٨/٦٠١-٦٣٠.

(٢)انظر: الوافي بالوفيات ١٩/٧.

(٣)انظر: العقود الدرية ص١٩٨، ونص الرسالة يوجد أيضا في مجموع الفتاوى ٢٨/٣٩٨-٤٠٩.

(٤)انظر: البداية والنهاية ١٤ /٣٥، العقود الدرية ص٢٦٧، تاريخ البرزالي ج٢ ق ١١٤ب.

(٨) وبعد خروجه من سجنه ذلك في الثالث والعشرين من ربيع الأول سنة ٧٠٧هـ، كتب كتابا إلى أهل دمشق في بكرة الاثنين السادس والعشرين من الشهر يتضمن خروجه وأنه أقام بدار ابن شقير بالقاهرة[١] وأن الأمير سيف الدين سلار[٢] رسم بتأخيره ليستفيد منه الناس، ففرح خلق كثير بخروجه وسروا بذلك سرورا عظيما وحزن آخرون وغضبوا[٣].

(٩) وفي نفس الفترة من سنة ٧٠٧هـ كتب رسالة إلى والدته يعتذر فيها عن تأخره، ويشرح سبب مقامه بمصر رغم عدم عزمه عليه قائلا: «ثمّ أمور كبار نخاف الضرر الخاص والعام من إهمالها»[٤].

المناظرات

من وسائل ابن تيمية الجهادية مناظرة الخصوم وصولا إلى الحق بالحجة والبرهان، وهو رب ذلك الميدان، فهو من وصفه معاصروه فقالوا: «هو المناظر الذي إذا جال في حومة الجدال رمي الخصوم من

---

(١)لم أقف عليها عند المقريزي رغم أنه عقد فصلاً خاصا ذكر فيه دور القاهرة، والله أعلم.

(٢)هو الأمير الكبير سيف الدين سلار التركي التتري الصالحي المنصوري، كان نائب السلطة بمصر في ولاية الناصر الثانية، ثم استبد بالسلطة مع الجاشنكير حتى خلع الناصر نفسه في الكرك، ولما رجع صادر كل أمواله وقتله جوعا سنة ٧٠٩هـ، وكان عاقلا خبيرا على دين في الجملة، وجمع أثناء نيابته أموالا طائلة (انظر: ذيل تاريخ الإسلام ١٠٢-١٠٧، البداية ٤٧/١٤، ابن الوردي ٣٦٩/٢، الشذرات ١٩/٦).

(٣)انظر: العقود الدرية ص٢٦٩، البداية والنهاية ٣٧/١٤.

(٤)مجموع الفتاوى ٤٩/٢٨، والرسالة بكاملها موجودة في المجموع المذكور ٤٨/٢٨-٥٠، كما توجد أيضا في العقود الدرية ص٢٧٣-٢٧٥.

مباحثه باليوم العصيب»[١]، «ولا يعرف أنه ناظر أحدا فانقطع معه»[٢]، ولابن تيمية مع علماء عصره وخصومه مساجلات ومجادلات لا يمكن أن تأتي هذه العجالة عليها كلها ولكني سأسجل هنا ما سجله التاريخ منها مؤرخا:

(١) في مستهل ذي الحجة سنة ٧٠٤هـ، ناظر رافضيا من كبراء أهل جبل كسروان حول عصمة الإمام، فحجه الشيخ بأن العصمة لم تثبت لأحد غير الأنبياء، واستشهد بتخطئة النبي ﷺ لعلي وتصويبه لابن مسعود رضي الله عنه ما في مسألة اختلفا فيها[٣].

(٢) وفي يوم الاثنين تاسع جمادى الأولى سنة ٧٠٥هـ، ناظر الأحمدية الصوفية، وكانت بسبب شكواهم إلى نائب السلطنة من تعرضه لهم، وإنكاره الدائم عليهم، فطلبوا منه تركهم وحالهم، فناظرهم ابن تيمية بحضرة النائب والأمراء والكتاب والعلماء والعامة، وشدد عليهم في الإفحام حتى بلغ أن تحداهم قائلا: «أنا أخاطب كل أحمدي من مشرق الأرض إلى مغربها أي شيء فعلوه في النار فأنا أصنع مثل ما صنعوا ومن احترق فهو مغلوب»[٤]، فظهر كذبهم ودجلهم ونكصوا على أعقابهم، وانفصل المجلس على أن من خرج عن الكتاب والسنة منهم ضربت رقبته[٥].

---

(١) هذا قول الصفدي انظره في: الوافي بالوفيات ١٩/٧.

(٢) هذا قول ابن الزملكاني انظره في: العقود الدرية ص٢٣، الرد الوافر ص١٠٩

(٣)انظر: العقود الدرية ص١٩٧، البداية والنهاية ٢٩/١٤.

(٤)مجموع الفتاوى ٤٦٥/١١

(٥)انظر: العقود الدرية ص٢١٠، البداية والنهاية ٣٠/١٤، تاريخ البرزالي ج٢
=

(٣) وفي يوم السبت ثامن رجب سنة ٧٠٥هـ ناظر قضاة دمشق أمام نائبها وبحضرة المفتين والمشائخ وغيرهم حول رسالته "الواسطية"، فسميت المناظرة بها، وكانت بسبب مرسوم سلطاني ورد بسؤال الشيخ عن اعتقاده، بإيعاز من حساده وشانئيه في مصر وعلى رأسهم نصر المنبجي، والقاضي المالكي ابن مخلوف[1]، بمعونة الأمير الجاشنكير الذي لا يكنّ هو الآخر مودة للشيخ، وعقدت له على إثره ثلاث مجالس نوقش فيها حول معتقده، كان هذا أولها، والثاني في يوم الجمعة الثاني عشر من الشهر المذكور، والثالث في يوم الثلاثاء السابع من شعبان نفس العام، فلم يستطع مناظروه أن يجاروه وأسقط في أيديهم، وجاء كتاب السلطان في السادس والعشرين من شعبان نفسه يقر بصحة معتقد ابن تيمية[2].

(٤) وفي يوم الجمعة الثالث والعشرين من ربيع الأول سنة ٧٠٧هـ بعد خروج الشيخ من سجنه الأول بمصر، جرت بينه وبين بعض الفقهاء مناظرات ذلك اليوم في دار نائب مصر الأمير سلار إلى وقت المغرب

ق٩٦أ-٩٦ب، وقد سجل لنا ابن تيمية وقائع هذه المناظرة، انظرها: في مجموع الفتاوى ١١/٤٤٥-٤٧٥

(١)هو زين الدين أبو الحسن علي بن مخلوف بن ناهض بن مسلم النويري، قاضي المالكية وكبيرهم بمصرثلاثين سنة، ولد سنة ٦٣٤هـ، قال الذهبي: " كان فيه مروءة واحتمال ورفق بالفقهاء وله دربة بالقضاء وبت الأحكام " وعداوته لابن تيمية سببها كما قال "اختلاف المعتقد"، توفي سنة ٧١٨هـ بمصر (انظر: ذيل تاريخ الإسلام ١٨٧، البداية ١٤/٧٢، الدرر ٣/١٣٧-١٣٨، الشذرات ٦/٤٩).

(٢)انظر: العقود الدرية ص٢١٩-٢٢٢، البداية والنهاية ١٤/٣٠-٣١، تاريخ البرزالي ج٢ ق ٩٧ب، ٩٨ب، وقد سجل ابن تيمية بنفسه خلاصة هذه المجالس وما جرى فيها، انظر: مجموع الفتاوى ٣/١٦٠-١٩٣

تخللتها صلاة الجمعة، ولم ينفصل بها الأمر فعقد مجلس آخر يوم الأحد الخامس والعشرين من الشهر لم يحضره القضاة لعلمهم بقوة موقف الشيخ، وحضره جمع كثير من الفقهاء، فانفصل المجلس على خير، وظهرت فيه حجة الشيخ[١]، ولكن الحافظ ابن حجر[٢] وتلميذه المؤرخ ابن تغربردي[٣] يذكران في تفاصيل ما جرى في هذه المجالس أن الشيخ أقر على نفسه باختياره أنه أشعري المعتقد، وكتب ذلك بخط يده وشهد عليه به جماعة من العلماء، وانفضّ المجلس على ذلك[٤]، ويؤكد ذلك ابن رجب[٥]، فيقول: «وذكر الذهبي والبرزالي وغيرهما: أن الشيخ كتب

---

(١)انظر: تاريخ البرزالي ج٢ ق ١١٧ب، البداية والنهاية ٣٧/١٤، العقود الدرية ص٢٦٩.

(٢)هو أبو الفضل شهاب الدين أحمد بن علي بن محمد الكناني العسقلاني، من الأئمة الحفاظ والمؤرخين الثقاة أمير المؤمنين في الحديث، ولد بالقاهرة سنة ٧٧٣هـ ورحل في طلب العلم، وعلت شهرته وانتشرت مصنفاته في حياته، ولي قضاء مصر مرات ثم اعتزل، له مصنفات كثيرة أشهرها "فتح الباري"، توفي بالقاهرة سنة ٨٥٢هـ (انظر: الضوء اللامع ٣٦/٢، خطط مبارك ٣٧/٦، الشذرات٢٧٠/٧، الأعلام ١٧٨/١).

(٣)هو جمال الدين أبو المحاسن يوسف بن تغري بردي بن عبد الله الظاهري الحنفي، مؤرخ بحاثة، ولد في القاهرة سنة ٨١٣هـ، اشتغل بعلوم عدة وبرع في التاريخ وتخصص به، وصنف كتبا عدة، مات بالقاهرة سنة ٨٧٤هـ (انظر: الضوء اللامع٣٠٥/١٠، الشذرات٣١٧/٧، الأعلام ٢٢٢/٨).

(٤)انظر: الدرر الكامنة ١٤٨/١، المنهل الصافي ٣٦٠/١-٣٦١

(٥) هو زين الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن أحمد بن رجب السلامي البغدادي الدمشقي، فقيه حنبلي محدث، ولد في بغداد سنة ٧٣٦هـ، وقدم مع أبيه دمشق سنة ٧٤٤هـ ونشأ بها وتعلم، وكان من المعجبين بابن تيمية المنافحين عنه القائلين بآرائه، حتى عد من تلاميذه غير المباشرين، وترجم له ترجمة وافية في ذيله على طبقات

=

بخطه مجملا من القول وألفاظا فيها ما فيها، لما خاف وهدد بالقتل»[1]، ولكنني في الواقع لم أستطع أن أقف على هذه الواقعة لدى الذهبي ولا البرزالي ولا غيرهما، وقد عرفت في الشيخ ما شهد به القاصي والداني من شجاعة وجرأة في الحق وسلفية في العقيدة والتشريع لا يحيد عنها قيد شعرة، حتى دفع حياته كلها ثمنا لها، فلست أملك إزاء هذه القصة إلا أن أقف حيران لا أحير جوابا!! "خوف" و"أشعرية" وصفان تأبى النفس بشدة أن تنسبهما إلى ابن تيمية[2]، مع أننا لا ندعي العصمة لغير رسول الله ﷺ،

الحنابلة، له مصنفات، توفي بدمشق سنة ٧٩٥هـ (انظر: الدرر٢/٣٢١، الرد الوافر١٨٨، الشذرات٦/٣٣٩، الأعلام ٣/٢٩٥، الحافظ أحمد بن تيمية للندوي ص٣٣٩).

(١)ذيل طبقات الحنابلة ٢/٣٩٨، والغريب أن محمد موسى ينسب إلى ابن رجب قوله في هذه المجالس " انتهت على خير " ولا يشير إلى هذه الرواية، وكأنه لم يفطن إليها أو لم يعرها اهتمامه (انظر: ابن تيمية لمحمد موسى ص١٠٤)

(٢)وعندي من النقول والشهادات التي سجلها عن ابن تيمية من معاصريه خصومه وأعداؤه قبل تلاميذه وأصحابه، وعلى رأس هؤلاء الذهبي والبرزالي نفسهما، كلها تؤكد نقيض هذه القصة، وتبعد إمكان وقوعها، ولكنني هنا لست أملك فرصة للإفاضة في هذا الأمر وبحثه، فلعل الله أن يقيض مستقبلا فرصة أبحث فيها هذه القضية وأستجلي غموضها، لنقف بعد البحث الدقيق على وجه الحق فيها، فنقبل به كيفما كان، والله نسأل أن يرينا الحق حقا ويرزقنا اتباعه، على أن هناك من سبقني في هذا الأمر فساق سبعة أوجه أثبت بها بطلان هذه القصة، وهو محقق "ترجمة شيخ الإسلام ابن تيمية" لابن حجر التي طبعت أخيرا مستقلة سنة ١٤١٩هـ، أبو عبد الرحمن سعيد معشاشة (انظر: الترجمة المذكورة ص٢٩-٣٠ هامش٤)، كما رد المحقق المذكور على ابن حجر في افتراءات أخرى كثيرة على شيخ الإسلام ذيل بها ترجمته هذه والتي في "الدرر" وهما ترجمة واحدة مع اختلافات نسخية في كلمات قليلة، وهذه الافتراءات الواضحة هي ما يجعلنا نخشى أن لاختلاف المعتقد بين

=

وهذا ما تعلمناه من ابن تيمية نفسه[١]، والله أعلم.

(٥) وفي يوم الخميس سادس ربيع الآخر سنة ٧٠٧هـ في فترة بقاء الشيخ بمصر بإشارة من نائبها سلار، ناظر جماعة من الفقهاء والقضاة وغيرهم في المدرسة الصالحية[٢] بالقاهرة[٣].

(٦) ويوم الثلاثاء في العشر الأول من شوال سنة ٧٠٧هـ ناظر الشيخ – وهو بمصر- جماعة من الصوفية شكوه إلى السلطان لقيامه ببيان بطلان مذاهبهم الحلولية والاتحادية، فناظر مشائخهم وعلى رأسهم ابن عطاء

الشيخين يد في هذا التحامل فنزداد رفضا لقصته لولا قول ابن رجب الذي هو مبعث دهشتنا التي لا تنقضي، وقد ذكر محقق هذه الترجمة أنه وجد مكتوبا على هامش مخطوطتها عند هذه القصة ما يلي: "الله يعلم والأنام شهود أن ابن حجر الحافظ كذب على ابن تيمية في هذه المسألة، فإنه لا يتصور أن يفوه بذلك ولو قطعت عنقه فإنه لم يكن منافقا ولم يكن تأخذه في الله لومة لائم فانظر وتبصر، لكاتبه محمد صالح " (انظر: الترجمة المذكورة ص٢٩ هامش ٤)، وهذا الكاتب وإن كنت لا أوافقه في وصف الحافظ الثقة ابن حجر بهذا الوصف، وهو الإمام المعروف، إلا أنني أعتقد أن للأمر وجها آخر ما زال غير واضح تماما فهو في حاجة إلى مزيد من البحث والتحري، والله المسئول أن ييسر لي ذلك عاجلا، وهو على كل شيء قدير.

(١) ومن أقواله الجامعة في هذا قوله:"والقاعدة الكلية في هذا أن لا نعتقد أن أحدا معصوم بعد النبي ﷺ بل الخلفاء وغير الخلفاء يجوز عليهم الخطأ والذنوب التي تقع منهم قد يتوبون منها وقد تكفر عنهم بحسناتهم الكثيرة وقد يبتلون أيضا بمصائب يكفر الله عنهم بها وقد يكفر عنهم بغير ذلك" (منهاج السنة النبوية ٦/١٩٦-١٩٧).

(٢)تقع في خط بين القصرين وكانت من جملة القصر الكبير الشرقي، بناها الملك الصالح نجم الدين أيوب سنة ٦٤٠هـ وجعلها للمذاهب الأربعة فكانت الأولى في ذلك (انظر: خطط المقريزي ٢/٣٧٤)

(٣)انظر: تاريخ البرزالي ج٢ ق ١١٧ب، العقود الدرية ص٢٧٢.

السكندري[١]، «فظهر في ذلك المجلس من علم الشيخ وشجاعته وقوة قلبه وصدق توكله وبيان حجته ما يتجاوز الوصف وكان وقتا مشهودا ومجلسا عظيما»[٢].

(٧) وفي أحد أيام سنة ٧٠٨هـ عندما كان الشيخ مسجونا في قاعة الترسيم[٣] بالقاهرة دخل عليه ثلاثة من رهبان النصارى من أهل صعيد مصر «فناظرهم وأقام عليهم الحجة بأنهم كفار وما هم على الدين الذي كان عليه إبراهيم والمسيح»[٤].

(٨) وفي يوم الأربعاء الثاني عشر من شوال سنة ٧٢٥هـ ناظر الشيخ بالمدرسة الرواحية[٥] بدمشق مجموعة من العلماء والقضاة حول مسألتي: العام إذا خص، والاستثناء بعد النفي، ووقع انتشار وطال الكلام في ذلك المجلس وتكلم ابن تيمية بما أبهت الحاضرين[٦].

---

(١)هو تاج الدين أبو الفضل أحمد بن محمد بن عبد الكريم بن عطاء الله الإسكندراني، متصوف شاذلي، من أشد القائمين على ابن تيمية، وله مع ذلك مشاركة في الفضائل، وفيه صدق وله عبارة عذبة، وله تصانيف في التصوف، مات بمصر سنة ٧٠٩هـ (انظر: ذيل تاريخ الإسلام ٩٣، الدرر ١/٢٧٣، الشذرات ١٩/٦، الأعلام ١/٢٢١).

(٢)العقود الدرية ص٢٨٤، وانظر أيضا: البداية والنهاية ١٤/٣٧

(٣)يبدو أنها من قاعات القلعة الكثيرة، ولكنني لم أقف عليها لدى المقريزي، والله أعلم

(٤)ناحية من حياة ابن تيمية لخادمه إبراهيم الفياني ص٢٤

(٥) تقع شرقي مسجد عروة بالجامع الأموي ولصيقه، بناها زكي الدين أبو القاسم التاجر المعروف بابن رواحة، وهي الآن دار (انظر: الدارس ١/٢٦٥، خطط الشام ٦/٧٩)

(٦)انظر: البداية والنهاية ١٤/٩٥

نصح الولاة وتوجيههم

لم ينس ابن تيمية أبدا مهمته التقويمية وواجبه الإصلاحي نحو ولاة الأمر الذين يعي ما في صلاحهم من خير للبلاد والعباد، فقام بدوره ذلك خير قيام وهو الذي "لا تأخذه في الله لومة لائم"[(١)]، وهذه صور جرت له في هذا السبيل:

(١)في يوم الخميس الثامن والعشرين من رجب سنة ٦٩٣هـ دخل على نائب الشام عز الدين أيبك الحموي في شأن النصراني الذي سب الرسول ﷺ، فكلمه في شأنه ونصح له حتى استجاب وبعث في طلبه[(٢)].

(٢)وفي يوم الاثنين الثالث من ربيع الآخر سنة ٦٩٩هـ، عندما كان التتر يحاصرون دمشق وعلى رأسهم ملكهم غازان[(٣)] توجه الشيخ إليه ومعه

---

(١)وصفه بذلك كثيرون منهم: الذهبي في ذيل تاريخ الإسلام ص٣٢٦، وأبو الثناء محمود الدقوقي، في مرثية له فيه (انظر: العقود الدرية ص٤٢٧)، وبرهان الدين أبو إسحاق إبراهيم التبريزي، في مرثية له فيه أيضا (انظر: العقود الدرية ص٤٤٦)، و سعد الدين أبو محمد سعد الله بن نجيح، في مرثية له فيه أيضا (انظر: العقود الدرية ٤٦٣)، وجمال الدين عبد الصمد بن إبراهيم الحنبلي، في مرثية كذلك (انظر: العقود الدرية ص٤٧٩)، وبرهان الدين إبراهيم العجمي، في مرثية أخرى (انظر: العقود الدرية ص ٥٠٥).

(٢)انظر: البداية والنهاية ٢٧٩/١٣، جواهر السلوك لابن الجزري ج١ ق ٢٣٨ب.

(٣)هو السلطان معز الدين غازان محمود بن أرغون بن أبغا بن هولاكو بن تولي بن جنكيز خان، تولى سنة ٦٣٩هـ وأسلم سنة ٦٩٤هـ بتأثير من نائبه نوروز بن أرغون ففشا الإسلام في التتر، وتمتد مملكة غازان لتشمل خراسان بأسرها و العراقين وفارس والروم وأذربيجان والجزيرة، طرق الشام مرات ولم يظفر بها إلا في ٦٩٩هـ فيما يعرف بنوبة غازان، مات سنة ٧٠٣هـ قرب همذان وقيل كان مسموما (انظر:ذيل تاريخ الإسلام ٤٧، البداية ٢٤/١٤، الدرر٢١٢/٣، الشذرات ٩/٦).

بعض الأعيان وكلموه في شأن تأمين البلد وعدم ترويع المسلمين بها[١]، وأغلظ له ابن تيمية القول حتى خاف مرافقوه على أنفسهم، وكان مما قال له: «أنت تزعم أنك مسلم ومعك قاضي وإمام وشيخ ومؤذنون على ما بلغنا فغزوتنا، وأبوك وجدك كانا كافرين وما عملا الذي عملت عاهدا فوفيا، وأنت عاهدت فغدرت، وقلت فما وفيت وجرت»[٢]، وخرج إليه مرة ثانية يوم الخميس العشرين من ربيع الآخر ولم يتمكن من لقاءه حجبه عنه بعض وزرائه وأعوانه مؤكدين له أن ما جاء لأجله سيتم كما يريد فرجع هو ومن معه يوم السبت الثاني والعشرين من ربيع المذكور[٣]، وفي يوم الخميس الثامن من رجب بعد رحيل غازان خرج الشيخ إلى أحد قادته[٤] وكان خارج دمشق فكلمه بشأن فكاك من كان معه من أسرى المسلمين فاستنقذ كثيرين منهم[٥].

(٣)وفي ربيع الأول سنة ٦٩٩هـ وأثناء الحصار التتري السابق لدمشق أرسل الشيخ إلى نائب قلعة دمشق[٦] أرجواش[٧] يقول: "لو لم يبق في

---

(١)انظر القصة في: البداية والنهاية ٧/١٤، تاريخ البرزالي ج٢ ق ٦ب، النجوم الزاهرة ١٢٣/٨، السلوك للمقريزي ٨٨٩/٣/١، تاريخ ابن الجزري ج٢ ق ٢١٥ب.

(٢)البداية والنهاية ٧١/١٤، الأعلام العلية ص٧٠، الكواكب الدرية ص٩٣، مجموع الفتاوى ٦١٧/٢٨.

(٣)انظر: البداية والنهاية ٨/١٤، تاريخ البرزالي ج٢ ق ٨أ.

(٤)ويدعى "بولاي".

(٥)انظر: البداية والنهاية ٩/١٤، تاريخ البرزالي ج٢ ق ١٩أ.

(٦)تسمى " الأسد الرابض" بناها تاج الدولة تتش سنة ٤٧١هـ، وجعل بها دار الإمارة وسكنها، ثم زاد الملوك فيها بعده وسكنها كثير منهم، وقد خربت في أدوار كثيرة وأعيد بناؤها (انظر: خطط الشام ٢٧٦/٥)

(٧)هو الأمير الكبير علم الدين سنجر بن عبد الله أرجواش المنصوري، وكان

=

القلعة إلا حجر واحد فلا تسلمها لهم إن استطعت"، وامتثل لذلك واستمات في سبيله فكان فيه مصلحة عظيمة، وكانت حرزا للإسلام يومئذٍ[١].

(٤)وفي مستهل جمادى الأولى سنة ٧٠٠هـ خرج إلى نائب الشام الأفرم – وكان مخيما بالمرج[٢] – يحثه على الجهاد، ويقوي جأشه، بعد أن تسامع الناس بقدوم التتار مرة أخرى[٣].

(٥)ومضى يوم الأحد ثالث جمادى الأولى سنة ٧٠٠هـ إلى مصر ليستحث السلطان الملك الناصر على ملاقاة العدو التتري فلم يدركه إلا وقد دخل القاهرة عائدا[٤]، فتكلم مع السلطان والنائب والوزير والأمراء والأكابر أهل الحل والعقد في أمر الجهاد وكسر هذا العدو المخذول وقهره والظفر به وإصلاح أمر الجند وتقوية ضعفائهم والنظر في إرفاقهم والعدول في ذلك، وأمرهم بإنفاق فضول أموالهم في هذا الوجه وتلا

شجاعا على غفلة كانت فيه، قال ابن تغربردي "هو من عقلاء المجانين"، اشتهر عنه موقفه في حفظ القلعة في هذه الأزمة وكانت بينه وبين ابن تيمية مراسلات سرية إبان ذلك، توفي سنة ٧٠١هـ (انظر: ذيل تاريخ الإسلام ١٩، البداية ١٧/١٤، الدرر ٣٤٩/١، النجوم ١٩٨/٨-١٩٩).

(١)انظر: البداية والنهاية ٧/١٤، دمشق في عصر المماليك ص٢٠٠.

(٢)موضع في غوطة دمشق، ويمتد من قرى الغوطة الشرقية حتى مناقع الهيجانية والعتيبة وأراضي ربدان شرقاً (انظر: منتخبات التواريخ لدمشق ١٠٥٧/٣، غوطة دمشق ص١٦).

(٣)انظر: البداية والنهاية ١٣/١٤، تاريخ البرزالي ج٢ ق ٣٨ب

(٤)انظر: البداية والنهاية ١٣/١٤، تاريخ البرزالي ج٢ ق ٣٨ب-٣٩أ، العبر للذهبي ٤٠٦/٣، تاريخ ابن الجزري ج٢ ق ٢١٦أ

عليهم آية الكنز، وآية النفرة[١]، وكان مما قال للسلطان: "لو قدر أنكم لستم حكام الشام ولا ملوكه واستنصركم أهله وجب عليكم النصر فكيف وأنتم سلاطينه وحكامه"، وما زال بهم حتى خرجوا إلى الشام[٢].

(٦)وفي رابع رمضان سنة ٧٠٢هـ، وقد وصل الشيخ لتوه برفقة السلطان حين جاء به إلى "موقعة شقحب" بعد أن كاد يعود إلى مصر، رأى السلطان كثرة التتر فقال: يا خالد بن الوليد، فقال له الشيخ قل: يا الله ووحده وحده تنصر[٣].

(٧)وفي صفر سنة ٧٠٣هـ عندما توفي زين الدين الفارقي[٤] وكان مدرسا في المدرسة الشامية البرانية[٥] وشيخا لدار الحديث

---

(١)انظر: تاريخ البرزالي ج٢ ق ٤٠ب-٤١أ، وآية الكنز قوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ يَكۡنِزُونَ ٱلذَّهَبَ وَٱلۡفِضَّةَ وَلَا يُنفِقُونَهَا فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ فَبَشِّرۡهُم بِعَذَابٍ أَلِيمٖ﴾ [التوبة ٣٤]، وآية النفرة قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ مَا لَكُمۡ إِذَا قِيلَ لَكُمُ ٱنفِرُواْ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ ٱثَّاقَلۡتُمۡ إِلَى ٱلۡأَرۡضِۚ أَرَضِيتُم بِٱلۡحَيَوٰةِ ٱلدُّنۡيَا مِنَ ٱلۡأٓخِرَةِۚ فَمَا مَتَٰعُ ٱلۡحَيَوٰةِ ٱلدُّنۡيَا فِي ٱلۡأٓخِرَةِ إِلَّا قَلِيلٌ﴾[التوبة٣٨].

(٢)انظر: البداية والنهاية ١٤/ ١٣.

(٣)انظر: تاريخ ابن الوردي ٢/ ٤١١ نقلا عن "الدرة اليتيمية" للذهبي، الكواكب الدرية ٩٦، البداية ١٤/ ٢١.

(٤)هو زين الدين أبو محمد عبد الله بن مروان بن عبد الله بن فيروز الفارقي، ولد بالشام سنة ٦٣٣هـ، فقيه عارف بالحديث، تولى الخطابة بدمشق، ومشيخة دار الحديث الأشرفية مدة سبع وعشرين سنة، ودرس بالشامية البرانية ومارس الإفتاء، له دين وصيانة وقوة في الحق، توفي سنة ٧٠٣هـ في دمشق (انظر: ذيل تاريخ الإسلام ٣٤، البداية ١٤/ ٢٥، الدرر ٢/ ٣٠٤، طبقات السبكي ١٠/ ٤٤).

(٥) موقعها بمحلة العونية، بنتها ست الشام بنت أيوب أخت الملك الناصر صلاح الدين، أول من درس بها ابن الصلاح، وهي من أكبر المدارس وأعظمها

=

الأشرفية[١]، أشار الشيخ على النائب بتعيين كمال الدين ابن الشريشي[٢] مكانه فيهما فعمل بمشورته[٣].

(٨)وفي شوال سنة ٧٠٩هـ عقب خروج الشيخ من سجن الإسكندرية مباشرة ضمه مجلس مهيب بالملك الناصر وحضره كبار أعيان الدولة وأمراءها وقضاتها وعلمائها من مصر والشام فأراد بعض من كان في مجلسه أن يغري الملك بإزالة ما كان يتميز به النصارى عن المسلمين علامة لهم في اللباس ونحوه، وأبلس كل من كان في المجلس من القضاة والعلماء، وانبرى ابن تيمية للموقف كعادته وأغلظ له بما يستحق من خطورة، ووجه نصحه للملك قائلا: «حاشاك أن يكون أول مجلس جلسته في أبهة الملك تنصر فيه أهل الذمة لأجل حطام الدنيا الفانية، فاذكر نعمة الله إذ رد ملكك إليك، وكبت عدوك ونصرك على أعدائك»، فامتثل الملك بنصحه وأبقى أهل الذمة على ما هم عليه[٤].

(٩)وفي مستهل سنة٧١١هـ أشار الشيخ على السلطان بنقل الأفرم من

وأكثرها فقهاء وأوقافا (انظر: الدارس ١/٢٧٧)

(١)وتعرف بالجوانية تقع بجوار باب القلعة الشرقي، وكانت دارا للأمير قايماز فاشتراها منه الملك الأشرف مظفر الدين موسى بن العادل وبناها دارا للحديث وافتتحت سنة٦٣٠هـ (انظر:الدارس ١/١٩، خطط الشام ٦/٧١)

(٢)هو كمال الدين أبو جعفر أحمد بن محمد بن أحمد بن محمد بن عبد الله بن سحمان الوايلي البكري، ولد بسنجار سنة ٦٥٣هـ، وتولى مشيخة دار الحديث الأشرفية، وبيت المال بدمشق، ووظائف عدة، وكان له ديانة وفضل، مات في طريق حجه بالحسا سنة ٧١٨هـ (انظر:ذيل تاريخ الإسلام ١٨٤، البداية ١٤/٧٣، الدرر ١/٢٥٢، الشذرات ٦/٤٧).

(٣)انظر: البداية والنهاية ١٤/٢٣.

(٤)انظر: البداية والنهاية ص١٤/٤٤، العقود الدرية ص٢٩٥-٢٩٧

دمشق إلى طرابلس ففعل[١]، ولعله أراد بذلك أن يبعد الأفرم – وكان يذكر له تعاطفه معه وسيرته الحسنة في أهل دمشق – عن سطوة السلطان الذي ربما لا زال حانقا عليه بسبب موقفه إبان استيلاء الجاشكنير على السلطة وامتناعه عن فتح أبواب دمشق له لما أراد القدوم إليها[٢].

(١٠)وفي الثالث عشر من جمادى الأولى سنة ٧١١هـ عندما كان الشيخ في مصر، بلغه ما قرره الأمير كراي المنصوري الذي كان يتولى نيابة الشام في ذلك الوقت على أهلها من مكوس وضرائب تأذى الناس بها كثيرا، فأخبر بذلك السلطان وطلب منه عزله، فأمر من فوره فقبض عليه على أسوأ صورة وعزل وحبس[٣].

(١١)وفي شهر ربيع الآخر سنة ٧١٢هـ أثناء إقامة الشيخ بمصر لاحظ الفساد يزحف نحو مصالح الناس وأعمالهم من خلال تفشي الرشوة في الولايات، فكلم السلطان في ذلك فكتب إلى دمشق " أن لا يولى أحد بمال ولا رشوة لما يفضي إليه ذلك من ولاية من لا يستحق" فقرأه ابن الزملكاني[٤] الذي كان متوليا التدريس بالشامية البرانية في ذلك الوقت

---

(١)انظر: البداية والنهاية ٤٩/١٤.

(٢)انظر: البداية والنهاية ٤١/١٤-٤٢.

(٣)انظر: البداية والنهاية ٥٠/١٤، ولاة دمشق في عهد المماليك لمحمد دهمان ص١٥٣

(٤)هو كمال الدين أبو المعالي محمد بن علي بن عبد الواحد الأنصاري، أكبر فقهاء الشافعية في عصره، ولد بدمشق سنة ٦٦٧هـ وتعلم بها وتولى التدريس والإفتاء والقضاء وديوان الإنشاء وبيت المال، له رسالة في الرد على ابن تيمية في الطلاق، توفي ببلبيس في طريقه لتولي قضاء مصر سنة ٧٢٧هـ (انظر: ذيل تاريخ الإسلام ٣٠٨، البداية ١٠٥/١٤، الدرر ٧٤، الأعلام ٢٨٤/٦).

على سدة[١] الجامع الأموي وبلغه عنه المؤذن[٢].

(١٢)وفي رمضان من تلك السنة ٧١٢هـ في واقعة مماثلة لاحظ الشيخ ظاهرة الاعتداء على الجناة بلا حكم قضائي عادل، وهي من الفوضى الإدارية التي تؤدي إلى الفساد في المجتمع، فكلم السلطان في ذلك فبعث كتابا إلى دمشق فيه " أن من قتل لا يجنى عليه، بل يتبع القاتل حتى يقتص منه بحكم الشرع الشريف" فقرأه ابن الزملكاني على السدة بحضرة تنكز[٣].

(١٣)وفي الخامس والعشرين من صفر سنة ٧١٧هـ أشار على نائب الشام تنكز بموضع قبلة الجامع[٤] الذي أمر ببنائه، بعد اختلاف العلماء في شأنه، فرجع إلى قوله واستقر الحال على ما قال وبني الجامع[٥].

ثانيا : جهاده بسيفه ويده

استعمل ابن تيمية يده في جهاده حين وجد ذلك ضروريا، فما هو إلا مجاهد بكل ما تعنيه الكلمة، والمجاهد لا يُفقد حيث يكون الجهاد حتما، و هو بعد ذلك لا يعدم وسيلة أبدا لجهاده، إن لم يكن بلسانه وقلمه وهما

---

(١)هي بمعنى المقصورة، ولكنها في العصر المملوكي استعملت لسقف المقصورة وكان يصلي عليها المؤذنون ويؤدون من فوقها التبليغ خلف الإمام (انظر:ولاة دمشق في عهد المماليك لمحمد دهمان ص٩٧هامش٢).

(٢)انظر: البداية والنهاية ١٤/٥٣

(٣)انظر: البداية والنهاية ١٤/٥٣

(٤)هو جامع تنكز يقع في ظاهر باب النصر على نهر بانياس، وقد أحرق في عدوان ١٩٤٥م ثم جدد بناء بعضه، ولايزال عامرا حتى الآن (انظر: الدارس مع تحقيقه ٢/٤٢٥)

(٥)انظر: البداية والنهاية ١٤/٦٥

سلاحه التخصصي المضاء، فبسيفه ويده وهو بهما كذلك خبير، ولقد استعمل ابن تيمية يده في مواطن من جهاده كما استعمل سيفه في مواطن أخرى، وهذه بعض من هذه وتلك:

إزالة المنكرات

أدى ابن تيمية مهمة الاحتساب التي طالما نادى بها، وضرب بيد من حديد حين وجد نفسه ملزما بأن يفعل، وهذه مواقف من تلك التيميات المضيئة في جبين التاريخ:

(١) في يوم الجمعة سابع عشر رجب سنة ٦٩٩هـ بعد جلاء التتر عن دمشق، دار ابن تيمية وأصحابه - بمعونة نائب القلعة أرجواش - على الخمارات التي جددها التتر في أزمة غازان، فبدد الخمور وكسر الجرار وشق الظروف وعزر الخمارين[١].

(٢) وفي شوال سنة ٧٠١هـ تولى الشيخ التحقيق مع جماعة من اليهود ادعوا سقوط الجزية عنهم، وأبرزوا كتابا زعموا أن الرسول ﷺ كتبه لهم يعفيهم من الجزية، فأثبت الشيخ ومن معه من العلماء أنه كتاب مزور لا أصل له، استدلالا بركاكة ألفاظه، وتضارب تواريخه، وما فيه من لحن فاحش، فضربت عليهم الجزية كغيرهم من اليهود[٢].

(٣) وأحضر إليه في رجب سنة ٧٠٤هـ شيخ بهيئة غريبة وعلى سيرة غير حميدة يمارس في أقواله الفحش ويتناول المحرمات من الحشيشة ونحوها، فأمر بثيابه الغريبة فقطعت وحف شاربه وقلمت أظافره، واستتابه

---

(١)انظر: البداية والنهاية ص١٤/١٠، تاريخ البرزالي ج٢ ق ٢١أ، السلوك للمقريزي ١/٣/٩٠٠

(٢)انظر: البداية والنهاية ١٤/١٦، أحكام أهل الذمة لابن القيم ١/١٦٩-١٧١، وقد ذكر الأوجه التي أثبت بها ابن تيمية تزوير ذلك الكتاب.

مما كان يفعل من المنكرات[١].

(٤) وفي يوم الاثنين السادس والعشرين من رجب سنة ٧٠٤هـ أزال صخرة كانت بجوار مسجد يسمى مسجد النارنج[٢]كانت تزار وينذر لها[٣].

في ميدان القتال

كان ابن تيمية فارس السنان كما كان فارس البيان، وتلك إحدى أبرز سجاياه التي سجلها لنا واصفوه بإعجاب شديد، قالوا: «كان إذا حضر مع عسكر المسلمين في جهاد يكون بينهم واقيتهم وقطب ثباتهم»[٤]، «وشجاعته خالدية»[٥]، «بها تضرب الأمثال وببعضها يتشبه أكابر

---

(١)انظر: البداية والنهاية ٢٩/١٤

(٢)جاء في كتاب "دمشق عند الجغرافيين والرحالين" للدكتور صلاح الدين المنجد ص ١٥٨، ١٧٨ أنه: "مشهد يقع في قبلة دمشق، عبارة عن سقف مسقوف بنصفين، وبه حجر مشقوق".

(٣)انظر: البداية والنهاية ٢٨/١٤، تاريخ البرزالي ج٢ ق ٨٩أ، شذرات الذهب ٩/٦، ناحية من حياة ابن تيمية لخادمه إبراهيم الفياني ص١١، وفي "البداية" سمى المسجد "مسجد التاريخ" وأظنه تصحيف إذ أنه في بقية المصادر"مسجد النارنج"، وهناك أصنام أخرى وصخور كان الناس يعتقدون فيها النفع وينذرون لها النذور قام الشيخ بإزالتها، ذكرها خادمه إبراهيم الفياني في "ناحية من حياة شيخ الإسلام ابن تيمية " ص ٨-١٥، كما ذكرها محمد الشيباني في " أوراق مجموعة من حياة شيخ الإسلام ابن تيمية " ص٧٠-٧١، إلا أنني ضربت عنها صفحا هنا لأنها غفل من التاريخ الذي شرطته في هذه الترجمة، وهذه الأصنام هي إجمالا: صنم درب النافدانيين، صنم قبة اللحم، صنم فراش الطاحون، صنم الحجارين.

(٤)الأعلام العلية ص ٧٦

(٥)ذيل تاريخ الإسلام للذهبي ص٣٢٧

الأبطال»[١]، وقد شارك في وقائع لم يذكر باسمه فيها ولكنه ذكر مشمولا باسم "المتطوعة" المشاركين في تلك الوقائع الذين يقوى كثيرا – بما عرف عنه - احتمال دخوله فيهم، كما في "وقعة غازان" سنة ٦٩٩هـ[٢] التي كان –فوق ذلك– صاحب حضور متميز فيها بدعوته ودبلوماسيته، فقد كان يدور على الأسوار كل ليلة يحض الناس على القتال ويتلو آيات الجهاد والرباط[٣]، وقام فيها بعدة سفارات ناجحة – سبق الحديث عنها[٤]– لحماية البلد من شر الغزاة، وقد خرج مرة في غزوة لم يكتب فيها القتال، وذلك عندما غادر مصر صحبة السلطان الناصر في ثامن شوال سنة ٧١٢هـ لأجل ملاقاة التتار[٥]، وحكى عن نفسه عزمه اللحاق مرات بجيش المسلمين المقاتل للتتار في حماة سنة٧٠٠هـ لولا أن الله صرف كيد الأعداء وألقى في قلوبهم الرعب[٦]، ومن بين تلك الوقائع توجد ثلاث ملاحم احتفظ التاريخ ببعض تفصيلاتها في سجل هذا العالم البطل:

معركة فتح عكا

وقعت هذه المعركة في جمادى الأولى سنة ٦٩٠هـ في عهد السلطان الأشرف خليل بن قلاوون، وعندما أذن منادي الجهاد في سبيل الله ضد

---

(١)العقود الدرية ص١٣٤، الرد الوافر ص٧٢، وهذا كلام الذهبي.

(٢)انظر: البداية ١٤/٦، وتسمى أيضا بمعركة "الخازندار" لأنها جرت في واد بهذا الاسم بين حمص وسلمية، (انظر: جواهر السلوك ج٢ ق١٤٨، العبر ٣/٣٩٤، تاريخ ابن الجزري ج٢ ق ٢١٥أ، السلوك ١/٣/٨٨٧).

(٣)انظر: البداية والنهاية ١٤/١٠، تاريخ البرزالي ج٢ ق ٢١أ.

(٤)راجع: ص٢٩-٣٠ من هذا البحث.

(٥)انظر: البداية والنهاية ١٤/٥٤

(٦)انظر: مجموع الفتاوى ٢٨/٤٦٥

أعداء الله من الفرنجة الذين غزوا ديار الإسلام واحتلوها وأذاقوا أهلها الأمرين، فاستجاب المسلمون للنداء «وخرجت العامة والمتطوعة يجرون في العجل حتى الفقهاء والمدرسون والصلحاء»[١]، حتى «كان المطوعة أكثر من الجند ومن في الخدمة»[٢]، كان ابن تيمية يومئذٍ في ريعان شبابه ابن التاسعة والعشرين وهذا ما جعل "الشاويش" يرجح اشتراكه في هذه الموقعة المهمة في تاريخ الإسلام التي انتهى بها وجود الصليبيين في كل سواحل المسلمين وديارهم؛ «لأن من عرف حال ابن تيمية في شيخوخته، وما كان عليه من شجاعة واندفاع نحو الجهاد، يستبعد أن يسمع نداء الجهاد لإنهاء آخر معاقل الصليبيين بعد حرب دامت قرنين من الزمان ويتقاعس»[٣]، رغم أنه يقر بأن لا أحد غير البزار[٤] ذكر ذلك صراحة، وهو ما أكده البحث؛ فلم أجد من مؤرخي تلك الفترة ولا مترجمي ابن تيمية من أشار إلى اشتراكه في هذه الموقعة إلا ما كان من مرعي الكرمي[٥]

---

(١)البداية والنهاية ٢٦٦/١٣

(٢)النجوم الزاهرة ٥/٨

(٣)زهير الشاويش في تعليقاته على "الأعلام العلية" ص٦٨ هامش١.

(٤)هو سراج الدين أبو حفص عمر بن علي بن موسى بن خليل البغدادي الأزجي البزار، فقيه محدث، ولد حوالي سنة ٦٨٨هـ في بغداد، ثم رحل إلى دمشق، وجالس ابن تيمية وأخذ عنه، وصنف في ترجمته " الأعلام العلية" وله تصانيف عدة في الفقه والحديث، مات حاجا سنة ٧٤٩هـ (انظر: ذيل ابن رجب ٤٤٤/٢، الدرر ١٨٠/٣، الشذرات ١٤١/٦، الرد الوافر ٦٣).

(٥)هو مرعي بن يوسف بن أبي بكر بن أحمد الكرمي المقدسي الحنبلي، مؤرخ أديب من كبار الفقهاء، ولد في طوركرم بفلسطين، وانتقل إلى القدس ثم مصر واستقر بها حتى غدا من كبار علماء الحنابلة فيها، وبها مات سنة ١٠٣٣هـ، وترك تصانيف متعددة، وله ترجمة وافية لابن تيمية سماها " الكواكب الدرية" جمعها من =

الذي نقل نص كلام البزار ولم يزد عليه[١]، وقد سار بعض الباحثين في هذا الاتجاه فذكروا هذه الموقعة ضمن غزوات ابن تيمية جزما[٢]، ونحن مع إقرارنا بإمامة البزار الذي نقل هذا الخبر بلفظ يشير إلى استفاضته إذ يقول: «وحدثوا أنهم رأوا منه في فتح عكة أمورا من الشجاعة يعجز الواصف عن وصفها، قالوا: ولقد كان السبب في تملك المسلمين إياها بفعله ومشورته وحسن نظره »[٣]، إلا أننا أمام إعجام المصادر التاريخية في هذه الفترة ومترجمو ابن تيمية الكثيرون من معاصريه وغيرهم الذين كانوا أشد حرصا على أن لا يفوتهم من أمور حياته شاردة ولا واردة، ولاسيما ابن كثير الذي لم يدع في تاريخه شيئا ذا بال من الحوادث التي جرت لابن تيمية إلا ذكره، حتى أرخ لولادته في سنتها، ونزوحه مع أسرته طفلا من حران، ومثله فعل البرزالي، وابن عبد الهادي[٤] الذي ذكر

ابن عبد الهادي والبزار والذهبي وغيرهم (انظر:مقدمة محقق "الكواكب الدرية"١٨-٣١، خلاصة الأثر٤/٣٥٨، كشف الظنون٦/٣٣١، الأعلام٧/٢٠٣).

(١)انظر: الكواكب الدرية ص٩٢.

(٢)من هؤلاء الميمان في بحثه عن قواعد ابن تيمية الفقهية ص٦٥، وأرخ للغزوة بسنة ٦٩٣هـ، وأظنه خطأ إذ المعروف أنها وقعت في جمادى الأولى سنة ٦٩٠هـ كما ذكرت المصادر، ومنهم الزميل عبد الرشيد أمين في بحثه حول قواعد ابن تيمية الفقهية كذلك ص ٤٩، ومنهم مريم بن لادن في بحثها "دور ابن تيمية في الجهاد ضد المغول الإليخانية " ص١٤٨.

(٣)الأعلام العلية ص٦٨.

(٤)هو شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عبد الهادي بن عبد الحميد ابن عبد الهادي المقدسي الجماعيلي، فقيه محدث، ولد سنة ٧٠٥هـ أو سنة قبلها أو بعدها، لازم ابن تيمية وكان من أشهر تلاميذه، برع في فنون عدة منها الحديث والعربية، وصنف كتبا، منها ترجمته المشهورة لشيخ الإسلام " العقود الدرية" وهي

=

تفصيلات لم يذكرها غيره، بل إن ابن تيمية نفسه لم يشر في موضع – على منتهى بحثي- إلى اشتراكه في هذه الموقعة مع كثرة ذكره لها، بخلاف الوقائع التي اشترك فيها، كل ذلك يجعلنا نقف موقف المترددين في قبول هذه الواقعة التاريخية التي لم يستفض نقلها مع قيام دواعيه، لاسيما مع قول البزار (قالوا: ولقد كان السبب في تملك المسلمين إياها بفعله ومشورته وحسن نظره)، وهذا دور مهم في المعركة لو اضطلع به ابن تيمية، كان لابد أن يذكر على مستوى أكبر من مجرد مصدر واحد، كما هو الحال في موقعة شقحب، وهو ما يجعلنا نخشى أن يكون الأمر قد التبس على البزار بين وقعة شقحب وعكا حيث كان هذا الوصف أكثر انطباقا على دوره فيها، يؤكد ذلك أنه لم يذكر شقحب مع أنها أشهر في سيرة ابن تيمية من عكا، ومع ذلك فإننا لا نزال نقول إن الأمر محتمل، ويبعد كثيرا بما عرف عن ابن تيمية أن يسمع بمعركة من معارك الإسلام بهذه الأهمية التي يقف على رأس العارفين بها، وقد رأت عينه وسمعت أذنه أفاعيل أولئك الصليبين بأمة الإسلام، ولو اشتراكا هامشيا يتناسب مع حجمه في تلك السن المبكرة؛ ولعل ذلك كان سبب عدم نقل هذا الاشتراك بصورة أشهر كما يرى الشاويش حيث لم يبلغ ابن تيمية في تلك السن الشهرة التي تجعل الناس يؤرخون له[1]، بدليل أن المؤرخين الذين ذكروا هذه الوقعة وبالغوا في تصوير عظم المشاركة الشعبية فيها لم يسموا أحدا من مشاهير ذلك الزمن الذين لا يمكن أن يكونوا غائبين عنها، فهذا

من أوفى تراجمه وآصلها، توفي بدمشق سنة ٧٤٤هـ، (انظر: ذيل ابن رجب ٢/٤٣٦، الدرر ٣/٣٣١، الرد الوافر ٢١٠، الشذرات ٦/١٤١).

(١)انظر: تعليقات زهير الشاويش على "الأعلام العلية" ص٦٨ هامش١.

مؤرخ الإسلام الذهبي يصفها فيقول: «واجتمع عليها أمم لا يحصون»[١]، ويضيف عليه ابن الجزري[٢] فيقول: «... حتى بقي الناس سوقا ممدودة من دمشق إليها»[٣]، ومع ذلك لم يسميا هما ولا غيرهما واحدا من العلماء الذين لابد أن يكونوا في ذلك الجمع الذي لا يحصى، وفي تلك السوق العظيمة، فيقوى بذلك احتمال أن يكون ابن تيمية هناك كذلك، مغمورا وسط تلك التظاهرة الشعبية العارمة، ومع ذلك يظل الجزم في ظل هذه المعطيات صعبا جدا، والله أعلم بالصواب.

معركة شقحب[٤]

وقعت هذه المعركة المجيدة يوم السبت ثاني رمضان المبارك سنة ٧٠٢هـ، ضد جيوش التتار الذين ما فتئت حملاتهم تتوالى على بلاد المسلمين وتروع الآمنين منذ دخلوا بغداد وعاثوا فيها فسادا وأسقطوا

---

(١)العبر في خبر من غبر للذهبي ٣/٣٧١

(٢)هو شمس الدين أبو الخير محمد بن محمد بن محمد بن علي بن يوسف العمري الدمشقي الشافعي، شيخ قراء زمانه، ومن حفاظ الحديث، ولد بدمشق سنة ٧٥١هـ ونشأ بها، وولي قضاء شيراز ومات بها سنة ٨٣٣هـ، وله مصنفات معظمها في القرآن والقراءات، وله تاريخه الذي اختصر فيه تاريخ الإسلام للذهبي وإليه العزو هنا، وهو غير محمد بن إبراهيم الجزري صاحب "جواهر السلوك"المتوفى ٧٣٩هـ (انظر: الضوء اللامع ٩/٢٥٥، مفتاح السعادة ١/٣٩٢، الشذرات ٧/٢٠٤، الأعلام ٧/٤٥).

(٣)تاريخ ابن الجزري ج٢ ق ٤٠٢ب.

(٤)وهي قرية تقع جنوبي دمشق، وتبعد عنها ٣٥ كلم (انظر: تعليقات زهير الشاويش على الرد الوافر ص٧٢ هامش٢)، وتسمى أيضا "معركة مرج الصُّفَّر"، ويقول محمد الدهمان: "هو سهل واسع قبلي دمشق يبعد عنها نحو ٢٥كم، تقوم في غربيه قرية صغيرة تعرف بشقحب يسكنها في عصرنا نحو أربعين شخصاً من الفلاحين" (ولاة دمشق في عهد المماليك لمحمد أحمد دهمان ص١٢٨).

الخلافة الإسلامية في واقعة سنة ٦٥٦هـ، وقد كان دور ابن تيمية في هذه المعركة رئيسيا حتى أن هناك من يسمي هذه المعركة باسمه، وينسب إليه بعد الله ما تم فيها من نصر للإسلام وأهله، وهو أمر لا يبعد أبدا إذا عرفنا الدور الكبير الذي اضطلع به الشيخ في هذه الوقعة، قبلها وبعدها وأثناءها، فتوجه أولا في منتصف شعبان من تلك السنة يتلقى العسكر القادمين من حماة وحلب وتلك النواحي ليثبتهم ويحثهم على القتال ويخبرهم بما اتفق عليه الأمراء والأعيان من وجوب الثبات وقتال العدو، ثم جعل يدور على العسكر الشاميين وأهل دمشق يقسم لهم أن النصر حليفهم هذه المرة ويتلو عليهم آيات الجهاد، وعندما بدأ بعض المرجفين يثبطون الهمم ويدعون عدم جواز قتال التتار بدعوى أنهم مسلمون أفتاهم الشيخ بأنهم من جنس الخوارج الذين خرجوا على علي وقتالهم واجب حتى رضي الفقهاء واقتنع الناس[1]، وبعد أن تكاملت تجهيزات المعركة واصطف الفريقان خرج الشيخ بنفسه إلى الميدان يوم الخميس آخر شعبان وسط دهشة الناس الذين ظنوا به الفرار كغيره من الفقهاء وعلماء دمشق وقضاته الذين فروا منها قبل ذلك بوقت، ولم يهتم هو بأن يدفع عن نفسه تلك التهمة لقناعته بكفاية إخلاصه لله تعالى[2]، وفي أتون المعركة أدى دور الفقيه وهو يفتي القوم بالفطر في رمضان لأنه أعون لهم على القتال[3]، ومارس دور الفارس المغوار وهو يقف موقف الموت ويبلي بلاء منقطع النظير ولم يكف يده ويرفع سيفه إلا بعد أن بشر بالنصر فحمد

---

(١)انظر: البداية والنهاية ١٤/ ٢٠

(٢)انظر: البداية والنهاية ١٤/ ٢٠، تاريخ البرزالي ج٢ ق ٦٩أ.

(٣)انظر: البداية والنهاية ص١٤/ ٢١.

الله وأثنى عليه[١]، وحين دخل دمشق ومعه أصحابه يوم الاثنين الرابع من رمضان سنة ٧٠٢هـ بعد النصر العظيم الذي كان من أبرز صانعيه استقبله الناس بالتهاني والفرح "بما يسر الله على يديه من الخير"[٢]، بعد أن أثبت لهم - بدليل الواقع وبرهان الحق - أنه لم يكن حين خرج من (باب النصر)[٣] بمشقة بالغة، والناس يتدافعون فارين من دمشق أو محصورين فيها لم يكن يومئذٍ فارا منها كما ظن به بعض اللائمين بل كان مدافعا عنها على رأس المطاعنين بالرماح والسيوف، والفعل أمضى جوابا من القول.

قتال رافضة جبل الجرد والكسروانيين[٤]

اشترك ابن تيمية في قتال هؤلاء الرافضة الذين مالئوا أعداء الإسلام، وحاربوا أهله، مرتين أولاهما كانت في العشرين من شوال سنة ٦٩٩هـ، والثانية في مستهل ذي الحجة سنة ٧٠٤هـ، ولكن مترجموه لم يذكروا إلا هذه الأخيرة -ربما- لأن دور ابن تيمية فيها كان بارزا إذ كان على رأس إحدى الحملات التي أرسلها نائب الشام الأفرم في تلك السنة[٥]، ونص ابن كثير على اشتراكه في كل واحدة من الوقعتين[٦]، ونقل عنه محمد موسى

---

(١)انظر: العقود الدرية ص١٩٤، الكواكب الدرية ص٩٦

(٢)انظر: البداية والنهاية ٢٣/١٤، تاريخ البرزالي ج٢ ق ٧٠ب.

(٣)أحد أشهر أبواب دمشق القديمة، وهو الآن مدخل سوق الحامدية (انظر: ولاة دمشق في عهد المماليك للدهمان ١٢٧)

(٤)جبال مرتفعة تقع في الجانب الشمالي الغربي من الشام، وهي الآن في الجمهورية اللبنانية (ابن تيمية المجتهد لعمر فروخ ص٤٤)

(٥)انظر: العقود الدرية ص١٩٧، الكواكب الدرية ص٩٧

(٦)انظر: البداية والنهاية ١١/١٤، ٢٩.

ذلك حرفا بحرف[١]، وأشار نقولا زيادة إلى "مشاركة ابن تيمية في حملتين عسكريتين ضد الكسروانيين بلبنان في أوائل القرن الثامن الهجري"[٢]، وبينما اكتفى المقريزي بذكر الحملة الأولى ولم ينص على اسم ابن تيمية فيها[٣]، اكتفى محمد الدهمان بالنص على اشتراكه في تلك الحملة خاصة[٤]، وإن كان في تسجيل المقريزي لحضور شيوخ أولئك الرافضة بعد هزيمتهم ما يشير إلى دور ابن تيمية في استتابتهم كما ذكره غيره[٥]، وأما البرزالي فقد ذكر كلا الوقعتين كما ذكرهما ابن كثير ولكنه لم يذكر ابن تيمية نصا إلا في الثانية[٦]، وعلى دربه - حذو القذة - سار مؤرخ الشام كرد علي[٧]، وفي كلا الحملتين تولى الشيخ استتابة أولئك الرافضة، وناظر بعضهم كما أسلفت[٨]، ورجع ومن معه منصورا موفقا، يقول ابن كثير: «وحصل بذلك خير كثير، وانتصار كبير على أولئك المفسدين»[٩]، ويقول البرزالي:

(١) انظر: ابن تيمية لمحمد يوسف موسى ص٨٩، ٩٠

(٢) انظر: دمشق في عصر المماليك لنقولا زيادة ص٢٠١

(٣) انظر: السلوك للمقريزي ٩٠٠/٣/١

(٤) انظر: ولاة دمشق في عصر المماليك لمحمد أحمد دهمان ص١١٢

(٥) انظر: السلوك للمقريزي ٩٠١/٣/١

(٦) انظر: تاريخ البرزالي ج٢ ق ٢٩أ، ٩١ب

(٧) انظر: خطط الشام ١٢٩/٤، وهو محمد بن عبد الرزاق بن محمد كرد علي، مؤرخ وأديب شامي من أصل كردي، ولد بدمشق سنة ١٢٩٣هـ وعمل في مجال الصحافة، وتقلد عدة مناصب كان آخرها رئاسة المجمع العلمي العربي بدمشق، توفي سنة ١٣٧٢هـ (انظر: الأعلام ٢٠٢/٦، خطط الشام ٤١١/٦، أعلام الكرد ١٠٢، موسوعة السياسة ٩٩/٦).

(٨) انظر: ص٥٧.

(٩) البداية والنهاية ١١/١٤.

«نصرهم الله على حزب الضلال من الروافض والنصيرية وأصحاب العقائد الفاسدة وأبادهم الله من تلك الأرض»[١].

* * * * *

(١) تاريخ البرزالي ج٢ ق ١٩٤أ.

المطلب الرابع

ابن تيمية . . . المبتلى

هذه هي الميزة الأخرى المميزة لابن تيمية، فقد عاش شيخ الإسلام مبتلى كل حياته كما عاش كل حياته مجاهدا، قال ابن سيد الناس[(١)]: «ثم لم يخل بعد ذلك من فتنة بعد فتنة ولم يتنقل طول عمره من محنة إلا إلى محنة»[(٢)]، وقال ابن رجب: «وأما محن الشيخ فكثيرة وشرحها يطول جدا»[(٣)]، وهذا ما يجعل هذا الجانب في حياة ابن تيمية يشكل شطرا لا يمكن إغفاله في سيرته، فسأسرد هنا ما سجله التاريخ من ابتلاءاته ومحنه الكثيرة، مراعيا الترتيب الزمني:

(١) في سنة ٦٦٧هـ تعرض ابن تيمية لأول المحن التي عاشها في حياته وهو ما زال غضا طريا لما يجاوز السابعة من العمر بعد[(٤)]، وذلك عندما فر به أبوه مع أسرته جميعا في وجه الاجتياح التتري الغاشم في جنح الظلام على عربة متهالكة تنوء بحمل يشهد بتأصل العلم في نفوس هذه

---

(١)هو فتح الدين أبو الفتح محمد بن محمد بن محمد بن أحمد بن سيد الناس اليعمري الربعي، مؤرخ أديب حافظ، أشبيلي الأصل، ولد بالقاهرةسنة٦٧١هـ، وتولى بها التدريس والخطابة، يوصف بغزارة العلم وحلو العبارة وسماحة الخلق، له تصانيف، توفي بالقاهرة
سنة٧٣٤هـ(انظر: الذيل٣٩٤، البداية١٤/١٣٦، الدرر٤/٢٠٨، الأعلام٧/٣٤).

(٢) الرد الوافر ص٦٠، العقود الدرية ص٢٧.

(٣)الذيل على طبقات الحنابلة ٢/٣٩٦.

(٤)انظر: البداية والنهاية ١٣/٢١٢.

الأسرة، مجموعة من الكتب العتيقة[١]، وبذلك تعرض ابن تيمية وهو ناعم الأظفار لمحنة فراق الوطن، ليشعر مبكرا بالحكمة الإلهية التي جعلت فراق الوطن قرين قتل النفس في كتاب الله، كما عرفها بعد ذلك يافعا[٢].

(٢) وفي رجب سنة ٦٩٣هـ تعرض الشيخ للإهانة بالقول والضرب والسجن بسبب واقعة النصراني الذي سب النبي فشكاه ابن تيمية والقاضي زين الدين الفارقي كما مر[٣]، ولكن لجوء ذلك النصراني الخبيث إلى أحد أبناء الأمير أحمد بن حجي[٤] الذي كان يعمل كاتبا له جعل نائب الشام عز الدين أيبك الحموي يحابيه ضد العامة الذين ثاروا عليه ولم يحتملوا بذاءة لسانه وجرأته فوق ما فعل فرجموه بالحجارة بعد استدعاء النائب له للتحقيق، فلما شكى حاميه الأمير إلى النائب «أمر بإحضار الشيخين زين الدين وتقي الدين فحضرا بين يديه فخلا بهما وأهانهما بالقول وأمر بضربهما فضربا، وحملا إلى العذراوية[٥]

---

(١)انظر:العقود الدرية ص١٨، الأعلام العلية ص١٦، الكواكب الدرية ص٥٢-٥٣ ذيل تاريخ الإسلام ص٣٢٤.

(٢)انظر: مجموع الفتاوى ٣٥/٢٦٩.

(٣)راجع: ص٦٤.

(٤)هو الأمير شهاب الدين أحمد بن حجي بن بريد البرمكي، أمير آل مري في بادية الشام، كانت له منزلة عالية لدى سلاطين المماليك، وكانت بينه وبين ابن مهنا أمير آل فضل منافسة، توفي سنة ٦٨٢هـ، وابنه المذكور واسمه عساف كما ذكرت قتل سنة ٦٩٤هـ(انظر: البداية ١٣/٢٨٣، ٢٥٠، النجوم ٧/٣٥٧، الشذرات ٥/٣٧٦، الأعلام ١/١١٠).

(٥)المدرسة العذراوية تقع في حارة الغرباء داخل باب النصر، أنشأتها الست عذراء بنت أخي صلاح الدين يوسف بن أيوب، وقد ذهبت ملامحها الآن (انظر: الدارس ١/٣٧٣، خطط الشام ٦/٨٤)

فاعتقلا فيها»[1].

(٣) وفي ربيع الأول سنة ٦٩٨هـ قام جماعة من الشافعية وأنكروا على الشيخ كلامه في الصفات، وهو ما ضمنه فتواه المسماة بالحموية، وحاولوا عقد مجلس تحقيق له ولكنه رفض فنادوا في البلد على الناس ببطلان ما جاء في العقيدة الحموية ولكن الله قيض له الأمير جاعان[2] فانتصر له وهمّ بعقوبة من قاموا بتلك الفتنة فضرب بعضهم واختفى أكثرهم، وفي مجلس الشيخ الأسبوعي بالجامع الأموي تولى بيان الحق حول الأمر لمن كان ينشده حتى ظهر وسكنت الأحوال[3].

(٤) وفي شوال سنة ٧٠١هـ ثار جماعة من الحسدة على الشيخ وشكوا منه أنه يقيم الحدود ويعزر ويحلق رؤوس الصبيان ولكنه تكلم في ذلك

---

(١)جواهر السلوك للجزري ج١ ق ٢٣٩، وهو الذي ذكر تفصيلات هذه الواقعة وما جرى فيها للنصراني وكيف احتال النائب لإطلاقه مجاملة للأمير عساف، وكيف أخرج ابن تيمية بدون أن يشعر بكل ما جرى خوفا من اعتراضه، وأما ابن كثير فذكر القصة في (البداية ١٣/ ٢٧٩) ملخصة وسمى النصراني نفسه عساف، ولم يسمي الأمير الذي استجار به، بل قال "ابن أحمد بن حجي أمير آل علي "، ولكنه عاد وسمى الأمير نفسه عساف بن أحمد بن حجي، وذكره في وفيات ٦٩٤هـ (انظر: البداية ١٣/ ٢٨٣).

(٢)هو الأمير الكبير سيف الدين جاعان، كان متوليا ديوان الشد بدمشق، ثم قام مع نائب القلعة أرجواش بأمور البلد أثناء فرار النائب قبجق إلى الروم خوفا من لاجين في ربيع الآخر سنة ٦٩٨هـ، وعندما قتل لاجين وعاد الناصر اتهم بالتآمر فحبس بالقلعة ثم أطلق وأعيد إلى وظيفته حين قدم النائب الجديد الأفرم، وكان فيه خير ودين، توفي في البلقاء سنة ٦٩٩هـ (انظر: العبر ٣/٣٩٧، البداية ١٤/ ٤، الشذرات ٥/ ٤٤٦).

(٣)انظر: البداية والنهاية ١٤/ ٤، تاريخ البرزالي ج١ ق ٢٧٧أ-٢٧٧ب

وبين خطأ أولئك القوم ثم سكنت الأمور[١].

(٥) وفي جمادى الأولى سنة ٧٠٢هـ وقع في يد نائب الشام الأفرم كتاب مكتوب على لسان أحد مماليك الأمير قبجق نائب الشام السابق الذي التحق بالتتار يتضمن أن ابن تيمية ومعه القاضي شمس الدين بن الحريري[٢]يكاتبان قبجق ويريدان أن يولياه الشام ويمالئان التتر على المسلمين، وذكر فيه بعض خواص النائب ومماليكه، فأجرى النائب تحقيقا في الأمر اكتشف به أن الكتاب مزور بقصد "تشويش خاطر الأمير على خواصه والسعي في هلاك المذكورين فيه" قام به بعض المرتزقة أصحاب السوابق مدفوعين ببعض ذوي الأطماع والأحقاد فعوقبوا عقابا بليغا وقطعت يمين الكاتب[٣].

(٦) وفي خامس رمضان سنة ٧٠٥هـ جاء مرسوم سلطاني يطلب حضور ابن تيمية إلى مصر، فركب البريد صحبة القاضي ابن صَصْري[٤]،

---

(١)انظر: البداية والنهاية ١٤/١٦

(٢)هو شمس الدين أبو عبد الله محمد بن عثمان بن أبي الحسن بن عبد الوهاب الأنصاري الحنفي، فقيه محدث، ولد سنة ٦٥٣هـ، وولي الخطابة والتدريس بدمشق، والقضاء بدمشق ثم بمصر، وكان صارما قوالا بالحق حميد الأحكام، يحب ابن تيمية ويجله، توفي بمصر سنة ٧٢٨هـ(انظر:ذيل تاريخ الإسلام ٣١٦، البداية ١٤/١١٣ ، الدرر٤/٣٩، الشذرات٦/٨٨).

(٣)انظر: تاريخ البرزالي ج٢ ق ٦٥ب-٦٦أ، البداية والنهاية ١٤/١٨-١٩.

(٤)هو نجم الدين أبو العباس أحمد بن محمد بن سالم بن هبة الله بن صصرى التغلبي الربعي الدمشقي الشافعي، ولد سنة ٦٥٥هـ ونشأ في دمشق وتعلم فيها وتولى فيها وظائف منها التدريس وبيت المال والقضاء، وكان قوي الحافظة سريع العبارة، على دين وتعبد في الجملة، مات بحماة سنة ٧٣٢هـ(انظر:الذيل٢٤٧، البداية١٤/٨٥، الدرر١/٢٦٣، الشذرات ٦/٥٩).

وقد حاول النائب منعه ولكنه أصر، فوصل مصر يوم الاثنين العشرين من رمضان، وفي يوم الجمعة الرابع والعشرين من الشهر المذكور عقد له مجلس تحقيق بالقلعة حضره القضاة وأكابر الدولة، وادعي عليه فيه في مسألة "العرش" " والكلام "، فلما همّ بالجواب مفتتحا بخطبة الحاجة زجره الحاضرون، فأدرك مغزى المجلس وامتنع عن الإجابة و المساءلة؛ لأنه عرف أن ابن مخلوف هو خصمه وحكمه، فأعلن ذلك صراحة، الأمر الذي أثار عليه مزيدا من الحنق، فصدر مرسوم بحبسه في البرج[١] أولا ثم في سجن الجب[٢]، وبعد أن أمضى في السجن ثمانية عشر شهرا[٣]، خرج منه يوم الجمعة الثالث والعشرين من ربيع الأول سنة ٧٠٧هـ عندما ألح عليه الأمير العربي ابن مهنا في الخروج، وقد كان مصرا على البقاء لما يطلب منه في المقابل من التنازل عن ما هو مقتنع به من حق[٤].

(٧) وفي التاسع عشر من شوال سنة ٧٠٧هـ أعيد الشيخ مرة أخرى إلى السجن في القاهرة، بضغط من الصوفية الذين كانت لهم سطوة ونفوذ في الدولة في تلك الفترة لما لشيخهم المنبجي من حظوة لدى الأمير الجاشنكير، وكان قد بدأ يستقل بالسلطة بعد خروج السلطان الناصر إلى

---

(١)هو سجن يقع عند باب الفتوح في القاهرة قريبا من الجامع الحاكمي، وهو من أشنع السجون (انظر: خطط المقريزي ١٨٨/٢)

(٢)انظر: تاريخ البرزالي ج٢ ق ٩٩أ-٩٩ب، البداية والنهاية ٣١/١٤، ذيول العبر ١١/٤، تاريخ ابن الوردي ٣٦٣/٢.

(٣)انظر: تاريخ البرزالي ج٢ ق ١١٧ب، العقود الدرية ص٢٦٩.

(٤)انظر: البداية والنهاية ٣٧/١٤، تاريخ البرزالي ج٢ ق ١١٧ب، العقود الدرية ص٢٦٩.

الكرك[1] ثم إعلانه تخليه عن السلطة، ومن ثم توج الجاشكنير رسميا في الثالث والعشرين من الشهر نفسه[2]، ومضى الشيخ إلى السجن بنفسه مراعاة للصالح العام، وامتثالا لرغبة ولاة الأمر، بعد أن عجز القضاء عن إدانته، وتحرج القضاة في الحكم عليه، فأدخل سجن الديلم[3] بالقاهرة[4]، ومضى يمارس مهامه الدعوية والإرشادية «حتى صار الحبس بما فيه من الاشتغال بالعلم والدين خيرا من الزوايا والربط والخوانق والمدارس وصار خلق من المحابيس إذا أطلقوا يختارون الإقامة عنده وكثر المترددون إليه حتى كان السجن يمتلئ منهم»[5]، واستمر الشيخ محبوسا وتلك حاله وذلك ديدنه حتى رأوا أمره يستفحل وأتباعه يزيدون ودعوته تنتشر فبدا لهم أن إخراجه من القاهرة قد يكون أسلم لهم إلى حيث لا يجد - بزعمهم - مصغيا وحيث يكون خصومه أقوى وأمضى وحيث يمكن أن يقتل غيلة، فاختاروا الإسكندرية معقل التصوف والفلسفة الأكبر في القطر المصري والشيخ عدو الصوفية اللدود، فنقل إليها في آخر ليلة من صفر سنة ٧٠٩هـ، ومنع من صحبته كل أصحابه حتى خادمه

---

(١)مدينة حصينة تقع جنوب العقبة ويحدها شرقا بلاد البلقاء وشمالا بحيرة لوط، وغربا صحراء سيناء، بها قلعة حصينة بناها الملك العادل، وكانت لها أهمية فائقة نظراً لموقعها الاستراتيجي، ولكنها بدأت تفقد هذه الأهمية حتى لم تعد تذكر في آخر دول المماليك، وهي الآن تقع في الأردن (انظر: دمشق بين عصر المماليك والعثمانيين لأكرم العلبي ص ٣٥)

(٢)انظر: البداية والنهاية ١٤/٣٩.

(٣)هو سجن يظهر أنه كان في حارة الديلم بالقاهرة، ذكره المقريزي ضمن سجون القاهرة ولم يعرف به (انظر: خطط المقريزي ٢/١٨٧)

(٤)انظر: البداية والنهاية ١٤/٣٧، العقود الدرية ص٢٨٥.

(٥)العقود الدرية ص٢٨٥.

الخاص[١]، فانقلب عليهم قصدهم وصار أهل الإسكندرية أكثر ترحيبا وقبولا للشيخ من أهل القاهرة كما يصف أخوه شرف الدين الذي كان ملازما له في رسالة بعث بها إلى أخيهما لأمهما بدر الدين[٢]، وكان الشيخ في راحة وانشراح، يستقبل الأعيان والأكابر في برج نظيف جيد التهوية مدة الثمانية أشهر التي قضاها هناك[٣]، حيث ظل في سجنه ذلك إلى أن أطلق سراحه معززا مكرما بعد عودة الملك الناصر إلى عرشه في عيد الفطر سنة ٧٠٩هـ، فبعث من فوره في طلبه فخرج من الإسكندرية في اليوم الثامن من شوال وسط دموع أهلها وهم يودعونه ويسألون الله أن يعيده لهم، فدخل القاهرة يوم السبت ثامن عشر الشهر، وسكن بالقرب من مشهد الحسين[٤]، والناس يترددون إليه والجند وكثير من الفقهاء والقضاة، معلنين أسفهم واعتذارهم، والشيخ يعلنها قاعدة عامة " أنا أحللت كل من أذاني"، واجتمع بالسلطان يوم الجمعة الرابع والعشرين من شوال، فأكرمه وتلقاه في مجلس حافل، فيه قضاة المصريين والشاميين والفقهاء وأصلح بينه وبينهم[٥].

---

(١)انظر:ناحية من حياة ابن تيمية ص ٣٣-٣٦، العقود الدرية ٢٨٥-٢٨٦، ٢٨٨، البداية والنهاية١٤/ ٤٠، ذيول العبر ٤/ ٢٠.

(٢)أوردها ابن عبد الهادي في العقود الدرية ٢٩٠-٢٩٢.

(٣)انظر: البداية والنهاية ١٤/ ٤١، العقود الدرية ص٢٩٣.

(٤)هو مكان في القاهرة يقال إن رأس الحسين بن علي حمل إليه من عسقلان سنة ٥٤٨هـ، جعل الناصر به حلقة تدريس، وأجري عليه أوقاف وله ميضأة ومسجد وساقية، وقد احترق سنة ٦٤٠هـ ثم أعيد ترميمه (انظر: خطط المقريزي ١/ ٤٢٦- ٤٢٧)

(٥)انظر: العقود الدرية ص٢٩٤، البداية والنهاية١٤/ ٤٣، وسبق ذكر بعض ما دار في هذا المجلس، انظر: ص٦٨.

(٨) وفي الرابع من رجب سنة ٧١١هـ إبان وجود الشيخ في مصر انفرد به جماعة من غوغاء الصوفية بتحريض من خصومه فامتدت إليه أيديهم الأثيمة بالضرب، فتجمع بعض طلبته ومحبيه من أهل مصر ليثأروا له ولكنه منعهم[١].

(٩) وفي العشر الأوسط من رجب سنة ٧١١هـ وقع أذى في حق الشيخ بمصر وظفر به فقيه مصري يعرف بالبكري[٢] كان من المبغضين له، وهو في مكان خال وأساء عليه الأدب، وحضر جماعة كثيرة من الجند وغيرهم إلى الشيخ بعد ذلك لأجل الانتصار له فلم يجب إلى ذلك[٣].

(١٠) وفي يوم السبت مستهل جمادى الأولى سنة ٧١٨هـ حين كان الشيخ في دمشق منهمكا في دروسه وفتاويه ورد مرسوم سلطاني بمنعه من الإفتاء في مسألة الطلاق، وعقد له مجلس لهذا الغرض، وانفصل الأمر على ما أمر به السلطان ونودي به في البلد[٤]، ولكن الشيخ لم يستطع

---

(١) انظر: العقود الدرية ص٣٠١-٣٠٢

(٢) هو نور الدين أبو الحسن علي بن يعقوب بن جبريل البكري المصري الشافعي، فقيه له تصانيف، ولد سنة ٦٧٣هـ، وكان شديدا في الإنكار ولهذا جرت له واقعة نكل فيها ببعض النصارى لما أخذوا قناديل من مسجد ووضعوها في كنيسة، وأغلظ في ذلك القول في حضرة السلطان فهم بقتله، ثم أمر بقطع لسانه فشفع فيه بعض العلماء والأمراء فنفاه إلى (دهروط) في صعيد مصر، ويعرف عنه أنه كان شديد الإنكار على ابن تيمية إبان أزمته بمصر وأنه وثب عليه مرة، مات في منفاه سنة ٧٢٤هـ (انظر: الذيل ٢٦٤، البداية ٩٢/١٤، الدرر ١٣٩/٣، الأعلام ٣٣/٥).

(٣) انظر: العقود الدرية ص٣٠٥، نقلا عن البرزالي، ذيل طبقات الحنابلة لابن رجب ٤٠٠/٢ نقلا عن الذهبي، والفقيه نقل ابن عبد الهادي تسميته بالمبدي بدل البكري وهذا الأخير هو الصواب إن شاء الله.

(٤) انظر: تاريخ البرزالي ج٢ ق ٢٨٠ب، البداية والنهاية ٦٩/١٤، تاريخ ابن

=

كتمان العلم، فعاد يفتي بهذه الفتوى عندما يسئل فيها[١]، حتى إن ابن الوردي[٢] يذكر أنه وجد له بعد هذا المجلس فتوى في نفس المسألة وقع عليها بقوله " كتبه أحمد بن تيمية"[٣].

(١١) وفي يوم الثلاثاء التاسع والعشرين من رمضان سنة ٧١٩هـ ورد كتاب آخر من السلطان يتضمن منع الشيخ من هذه الفتوى أيضا فاجتمع القضاة والفقهاء، وأعيد التأكيد على الشيخ بترك الفتيا، وعوتب على عوده إليها[٤]، ولم تسجل المصادر موقف الشيخ هذه المرة لكننا نستطيع أن نستنتج تصميمه على موقفه الحق مع أنه لم ير ما يدعوه إلى المجاهرة بالعناد والمخالفة، ولهذا لم يسجل له موقف، بدليل أن أتباعه ظلوا "يفتون بها خفية" كما يقول الذهبي[٥].

(١٢) وفي يوم الخميس الثاني والعشرين من رجب سنة ٧٢٠هـ عقد

الوردي ٢/٣٨٢، العقود الدرية ص٣٤١

(١) انظر: العقود الدرية ص٣٤١

(٢) هو زين الدين أبو حفص عمر بن مظفر بن عمر بن محمد المعري الكندي، شاعر وأديب ومؤرخ، ولد في المعرة بسورية سنة ٦٩١هـ، وولي القضاء بمنبج، وتوفي في حلب سنة ٧٤٩هـ، له مصنفات أشهرها تاريخه الذي ترجم فيه لابن تيمية ترجمة وافية، وذكر فيه كثيرا من أحداث حياته، وله فيه مرثية طائية رائعة ذكرها في تلك الترجمة (انظر: الدرر٣/١٩٥، طبقات السبكي ١٠/٣٧٣، الشذرات ٦/١٦١، الأعلام ٥/٦٧).

(٣) انظر: تاريخ ابن الوردي ٢/٣٨٢.

(٤) انظر: البداية والنهاية ١٤/٧٥، ذيول العبر ٤/٥٢ العقود الدرية ص٣٤١-٣٤٢

(٥) انظر: ذيول العبر ٤/٥٢

للشيخ مجلس بدار السعادة[١] حضره النائب والقضاة وجماعة من المفتين وعاودوه في الإفتاء بمسألة الطلاق وعاتبوه على ذلك وحبسوه بالقلعة، فبقي فيها خمسة أشهر وثمانية عشر يوما، ثم ورد مرسوم السلطان بإخراجه فأخرج منها يوم الاثنين يوم عاشوراء من سنة ٧٢١هـ[٢].

(١٣) وفي يوم الاثنين سادس شعبان سنة ٧٢٦هـ وقت العصر اعتقل الشيخ وأخليت له قاعة حسنة في قلعة دمشق وجهزت له ليقيم بها وذلك بموجب مرسوم سلطاني فأظهر سروره بذلك وتوقعه له[٣]، رغم أنه في هذه المرة لم تجر له أي محاكمة ولو بشكل صوري كما هي العادة ولم توجه إليه أي تهمة[٤] ولكنه عرف بعد ذلك أن السبب هذه المرة هو الفتوى القديمة التي أجاب بها منذ سبع عشرة سنة بمنع السفر لزيارة القبور فحرفها المغرضون من أعدائه – وهم كثر – لتصبح المنع من زيارة القبور مطلقا[٥]، وفرق بين الاثنين؛ ولذلك بادر الشيخ عندما عرف فكتب كتبا إلى السلطان يشرح فيها رأيه ويدعم قوله بالأدلة والبراهين[٦]، كما كتب

---

(١) هي في الأصل دار أيوبية ثم انتقلت إلى المماليك فصار ينزل فيها نواب دمشق، وقد أصلحت ورممت مرارا، ومكانها الآن في سوق الحامدية ولكنها هدمت منذ بضع سنين وأقيمت مكانها مخازن تجارية (انظر: ولاة دمشق في عهد المماليك للدهمان ٣٩-٤٠)

(٢) انظر: تاريخ البرزالي ج٢ ق ٣٧٢آ، البداية والنهاية ١٤/٧٧، ذيول العبر ٤/٥٦، ٥٩، تاريخ ابن الوردي ٢/٣٨٦، ٣٨٧، العقود الدرية ص٣٤٢.

(٣) انظر: البداية والنهاية ١٤/٩٩، ذيول العبر ٤/٧٥، تاريخ ابن الوردي ٢/٣٩٨، العقود الدرية ص٣٤٥-٣٤٦

(٤) انظر: العقود الدرية ص٣٤٧

(٥) انظر: البداية والنهاية ١٤/٩٩

(٦) منها رسالة " الجواب الباهر في زوار المقابر" توجد ضمن مجموع الفتاوى

=

ردا على من اعترض على الفتوى المذكورة بين فيه ما في ذلك الاعتراض "من جهل وكذب"[١]، وظل كذلك يصدع بالحق ويعلنه على الملأ حتى خشي معارضوه أن تصل إلى الناس ردود الشيخ القوية تلك، فأغروا السلطان بإخراج كتبه وأدواته وأوراقه عنه، فأخرجت يوم الاثنين تاسع جمادى الآخرة سنة ٧٢٨هـ[٢] فكان خروجها سببا لوصول ردوده المذكورة إلى الناس على نقيض ما قصدوا كما سجله بنفسه في رسالة أرسلها بعد ذلك كتبها بالفحم[٣]، إلى أن صعدت روحه إلى بارئها وهو في ختمته الحادية والثمانين للقرآن فجر يوم الاثنين العشرين من ذي العقدة سنة ٧٢٨هـ[٤].

* * * * *

٢٧/٣١٤-٤٤٣

(١)انظر: الرد المذكور في مجموع الفتاوى ٢٧/٢١٤- ٢٨٨ وهو مختصر ما رد به الشيخ على الأخنائي.

(٢)انظر: البداية والنهاية ١٤/١٠٨

(٣)انظر: العقود الدرية ص٣٨٠.

(٤)انظر: العقود الدرية ص٣٨٤

المطلب الخامس

صفحات مفقودة من حياة ابن تيمية

رغم أن المكتبة الإسلامية تعج بمؤلفات تفوق الحصر عن ابن تيمية بدءا بحياته الشخصية بكل جوانبها وخفاياها وانتهاء بجوانب فكره وفلسفته وآرائه، وبين يديّ مصادر أصلية كتبت في عصر ابن تيمية على يد تلاميذه وأقرانه من أحباب وخصوم، سخية بأخبار مستفيضة عنه، ومع كل ذلك لا تزال هناك حلقات مفقودة في سيرة هذا الإمام، ولا تزال صفحات من حياته تقبع في الظلام، يحيط بها الغموض، ويكتنفها الإعجام، إما لندرة المعلومة حولها، أو لإغفالها من قبل مترجمي ابن تيمية القدماء والمحدثون على حد سواء، فلم تحظ من الدراسة بالقدر الكافي، ولم يسلط عليها من ضوء البحث ما يجلو غموضها، ويحل رموزها، فهي بحق " صفحات مفقودة من حياة ابن تيمية " ولهذا رأيت أن أخصص جانبا من هذه العجالة للمحة خاطفة عن هذه الصفحات تكون بمثابة التنبيه أو النذير حولها للباحثين بأنها لا تزال تنتظر منهم مزيدا من البحث والتنقيب، فأقول وبالله التوفيق:

أصله

رغم أنه لا يضير ابن تيمية وقد اختار الله له تلك الأصلاب والأرحام الطيبة، أن لا يعرف عن أصله ونسبه أكثر من ذلك، إلا أن ضرورة البحث تقتضينا أن نتوقف قليلا أمام هذه النقطة التي أغفلها معظم من ترجم لابن تيمية من تلامذته ومعاصريه من مؤرخين ومترجمين، فهم يكتفون بنسبته إلى حران مسقط رأسه، أو دمشق حيث نشأ، ولا يتعرضون لذكر قبيلته أو أصله حتى غدت بحق من أهم الحلقات المفقودة في سيرة هذا الإمام،

وأقدم إشارة وجدتها إلى أصل ابن تيمية هي قول ابن تغربردي في ترجمته: «الحراني الأصل والمولد»[١]، وهذا القول لا يضيف شيئا ففي حران عرب كما فيها غيرهم، فإلى أي شعوب حران ينتمي؟ وقد حاول بعض الباحثين أن يستدل بذلك الإغفال شبه المتعمد لأصل ابن تيمية على أنه ليس بعربي إذ أن العرب دائما ما يذكرون في أسمائهم القبائل التي ينتمون إليها بينما يكتفي غيرهم بالنسبة إلى الأقاليم والمذاهب والحرف ونحوها[٢]، وأما العلامة أبو زهرة[٣] فقد استنتج أنه كردي الأصل أخذا من حران التي كان ينسب إليها وهي من مواطن الأكراد، ونظرا للتشابه بين ابن تيمية والأكراد في بعض الصفات المعروفة عنهم كالشجاعة والإقدام والجرأة في الحق ونحو ذلك[٤]، ولعله تأثر في رأيه هذا بقول ابن تغربردي السابق، وعلى كلٍ فالدلائل التي بين يدي تشير إلى خلاف رأي أبي زهرة، وما يفهم من قول ابن تغربردي، فقد نسبه كما نسب جده المجد إلى قبيلة (نمير المضرية) ابن ناصر الدين الدمشقي[٥]،

---

(١)المنهل الصافي ٣٥٨/١

(٢)انظر: ابن تيمية وفتاوى عذاب القبر لأبي بكر عبد الرزاق ص ٩.

(٣)هو محمد بن أحمد أبو زُهْرة، من أكبر علماء الشريعة المصريين في عصره، ولد في المحلة الكبرى سنة ١٣١٦هـ، وتولى تدريس العلوم الشرعية والعربية من التعليم العام حتى العالي، وتقلد عدة مناصب أكاديمية، واتجه للبحث العلمي فأصدر أكثر من أربعين مؤلفا في علوم شتى منها الفقه وأصوله ونظرياته، والتاريخ والتراجم، وله ترجمة وافية عن شيخ الإسلام اسمها "ابن تيمية"، توفي بالقاهرة سنة ١٣٩٤هـ (انظر: الأعلام ٢٥/٦-٢٦، جريدة الأهرام عدد ١٣ أبريل ١٩٧٤، معجم مصنفي الكتب العربية ٤١٣).

(٤)انظر: ابن تيمية لأبي زهرة ص١٨

(٥)انظر: كتابه "التبيان شرح بديعة الزمان" ق ١٤٦ب، ١٥٢ب (مخطوط)

=

ونسبه إليها كذلك العدوي[١]، ويقوي هذه النسبة الاسم القديم لحران التي ينسب إليها وهو "قصبة مضر" أي عاصمة هذه القبيلة العربية التي تعتبر نمير فرعا منها[٢]، وقد صرحت كتب الأنساب العربية أن قبيلة نمير سكنت حران وغيرها من مدن الجزيرة الفراتية[٣]، والجغرافيون المسلمون أثبتوا لبني نمير مع قبائل عربية أخرى كبني شقير وعقيل وبني كلاب موطئ قدم راسخ في منطقة الجزيرة الفراتية بأسرها، فابن حوقل[٤] مثلا يقول: «وقد

نسخة مصورة برقم ١٥٣٢، بمركز إحياء التراث الإسلامي بجامعة أم القرى.

(١)انظر: كتابه "الزيارات بدمشق" ص٩٤، وهو نور الدين محمود بن محمد بن موسى العدوي الصالحي الشافعي المعروف بالزوكاري، مؤرخ وفقيه شامي، نشأ بدمشق وتعلم بها، وتقلد نيابة القضاء فيها مدة وعزل ثم عاد واستمر فيه حتى وفاته بدمشق سنة ١٠٣٢هـ، قال المحبي: "وكان من اصلح النواب في وقته" له مصنفات (انظر: خلاصة الأثر ٣٢٢/٤، مقدمة تحقيق المنجد "للزيارات" ٥، معجم المؤرخين الدمشقيين ٣١٣، معجم مصنفي الكتب العربية ٦١٢).

(٢) هم بنو نمير بن عامر بن صعصعة بن معاوية بن بكر بن هوازن بن منصور بن خصفة بن قيس بن عيلان بن مضر بن نزار بن معد بن عدنان (انظر: جمهرة أنساب العرب لابن حزم ص٢٧٢، ٢٧٩، جمهرة النسب للكلبي ص٣٧٣-٣٧٨، موسوعة القبائل العربية لمحمد سليمان الطيب ٤٩/١/١، معجم قبائل العرب لعمر رضا كحالة ١١٩٥/٣).

(٣)انظر: نهاية الأرب في معرفة أنساب العرب للقلقشندي ص٤٣٣، موسوعة القبائل العربية لمحمد سليمان الطيب ٤٩/١/١، معجم قبائل العرب لعمر رضا كحالة ١١٩٥/٣

(٤)هو أبو القاسم محمد بن علي بن حوقل النصيبي البغدادي الموصلي، رحالة من علماء الجغرافيا، كان تاجراً، ورحل وجاب كثيرا من الأقاليم، وقيل كان عينا للفاطميين، له "صورة الأرض"، أو " الممالك والمسالك" وصف فيه بلاد الإسلام بدقة متناهية، وبين أشكال الأرض ومقاديرها، توفي في الأندلس بعد سنة ٣٦٧هـ

=

سكن طوائف من العرب من ربيعة ومضر الجزيرة حتى صارت لهم بها ديار ومراع»[١]، بل إنه يذهب إلى أبعد من ذلك حين يرى أنهم قد «ملكوا غير بلد وإقليم منها كحران... في أيديهم يتحكمون في خفائرها ومرافقها»[٢]، وهذا ما تؤكده المصادر التاريخية التي تحدثنا عن وجود إمارات عربية متعاقبة في تلك الجزيرة، وفي حران بالذات كانت هناك إمارة نميرية عرفت بالعدل والرفق بالسكان والاعتزاز بالمذهب السني، كان من أكبر أمرائها (وثاب النميري)[٣] الذي استمرت الإمارة في بيته إلى سنة ٤٧٤هـ[٤] عندما استولى على حران أمير عربي آخر هو مسلم بن قريش العقيلي[٥]، إلا أن النميريين السنيين بقيادة قاضيهم ابن جلبة[٦] ما

(انظر:كشف الظنون٦/٣٥-٣٦، الأعلام ٦/١١١، معجم مصنفي الكتب العربية ٥٣٨-٥٣٩).

(١)صورة الأرض لابن حوقل ص٢٩

(٢)صورة الأرض لابن حوقل ٢٠٥

(٣)هو وثاب بن سابق النميري، أمير من الشجعان، زعيم بني نمير، كان صاحب حران، وفيها توفي سنة ٤١٠هـ (انظر: الكامل لابن الأثير ٩/٣١٢، تاريخ الإسلام (أحداث ٤١٠هـ) ص ٣٤، ابن الوردي ١/٤٦٢، الأعلام ٨/١١٠).

(٤)انظر: الكامل لابن الأثير ١٠/١٢٢.

(٥)هو شرف الدولة أبو المكارم مسلم بن قريش بن بدران العقيلي، أمير مستقل كان صاحب الموصل وديار ربيعة ومضر من الجزيرة، وكان يتشيع، وكان جوادا شجاعا عم بلاده الأمن أيامه، مات سنة ٤٧٨هـ قيل في المعركة ضد الترك وقيل مقتولا من خادمه (انظر: سير النبلاء ٢٨/٤٨٢، الشذرات ٣/٣٦٢، النجوم ٥١١٩، الأعلام ٧/٢٢٢).

(٦)هو أبو الفتح عبد الوهاب بن أحمد بن عبد الوهاب بن جلبة البغدادي الحراني الخزاز، فقيه حنبلي استوطن حران فكان مفتيها وقاضيها ومدرسها، واستشهد فيها مدافعا عن السنة ضد التشيع والرفض سنة ٤٧٦هـ، له مصنفات (انظر:

=

لبثوا أن ثاروا على المذهب الشيعي الذي أراد العقيليون أن يدخلوه في حران، فجاءوا بأحد أحفاد زعيمهم وثاب وأمَّروه عليهم وأعلنوا التمرد على مسلم، وأبدوا مقاومة باسلة إلا أن مسلما ما لبث أن استولى على حران مرة أخرى في جمادى الأولى سنة ٤٧٦هـ، وقتل ابن جلبة وثلاثة وتسعين رجلا من زعماء حران(١)، كل هذا يقوي احتمال أن يكون آل تيمية – هذه الأسرة السنية الباسلة -بقايا لبني نمير استوطنت حران وعاشت فيها، وقد حفظ لنا التاريخ أسماء شخصيات حرانية حملت لقب هذه القبيلة العربية(٢)، كما حفظ لنا شفاعة أمير العرب في عصر ابن تيمية مهنا بن عيسى في إخراجه من سجنه بمصر سنة ٧٠٧هـ ومطاوعة الشيخ له – مع إصراره على عدم الخروج(٣) – توقيرا له ومراعاة لعلو نسبه(٤)، وهي حادثة من دلالاتها أن أمير العرب ما كان ليتدخل في مجتمع يغلب فيه غير العرب إلا من أجل من يرى له مزية خاصة تربطه به في ذلك المجتمع،

سير النبلاء ١٨/ ٥٦٠، ذيل ابن رجب ٤٣/١، الشذرات ٣٥٢/٣، الأعلام ١٨٠/٤).

(١)انظر: بلاد الشام قبيل الغزو الصليبي لعلي محمد علي الغامدي ص٢٤١، ٢٤٩-٢٥٠

(٢)منهم الفقيه شرف الدين محمد بن حمدان بن جراح النميري الجزري الحراني، ولد سنة ٥٩٢هـ، وكان إمام مسجد تربة القضاة بكفر بطنا، شيخ فاضل من طلبة بن الصلاح، وكان يقول: " أنا زعيم بني نمير "، وتوفي في رمضان سنة ٦٦١هـ (انظر: تاريخ الإسلام للذهبي، وفيات سنة ٦٦١ ص١١٠-١١١، ذيل الروضتين ص ٢٣١)

(٣)انظر: البداية والنهاية ٣٧/١٤

(٤)انظر: الحافظ أحمد بن تيمية للندوي ص٨٧ هامش٢

يؤكد ذلك دور والد مهنا عيسى بن مهنا[1] في إخراج التتار من حران سنة ٦٧٠هـ[2]، الأمر الذي يشير إلى عروبة حران في ذلك الوقت أو بعض أهلها على الأقل وإلا ما عرض أمير العرب نفسه للخطر وخاض الفرات متجها بنفسه إلى حران خاصة، وعندما مر ابن جبير[3] بحران سنة ٥٨٠هـ لاحظ على أهلها صفة من أشهر مزايا العرب هي الكرم وشدة الحفاوة بالضيف، وقد بلغوا فيها مدى أثار عجبه، كما لاحظ أنها سمة يشتركون فيها مع كل البلاد التي أشرنا إلى أنها عرفت قديما بديار مضر أو ربيعة أو بكر وهي كلها قبائل عربية[4]، مما يدل على أن سكنى ابن تيمية وأسرته في حران لا يدل على أنه ليس عربيا – كما استنتج أبو زهرة – بل دلالته على عروبته أقوى من العكس، وأما الصفات التي أشبه بها الأكراد فهي كذلك من صفات العرب بل هي فيهم أشهر، وليس في ترك كثير ممن ترجم له هذه النسبة بدليل على نفيها بعد أن ثبت أن هناك من أثبتها فمن

---

(١)هو الأمير شرف الدين عيسى بن مهنا بن مانع بن حديثة الطائي، أمير آل فضل، كان يلقب في بادية الشام بملك العرب، ولاه إياها الظاهر بيبرس، فأصلحها بعدما أفسد أمرها سلفه، استمرت إمارته عشرين سنة إلى وفاته سنة ٦٨٣هـ، وتولاها ابنه مهنا كما سبق (انظر: النجوم ٣٦٣/٧، صبح الأعشى ١٠٦/٤، الشذرات ٣٨٣/٣، الأعلام ١٠٩/٥).

(٢)انظر: تاريخ الإسلام حوادث سنة ٦٧٠هـ ص٦٢

(٣)هو أبو الحسين محمد بن أحمد بن جبير الكناني الأندلسي، رحالة أديب، ولد في بلنسية بالأندلس سنة ٥٤٠هـ، وزار المشرق ثلاث مرات في إحداها ألف رحلته المشهورة، ومات بالإسكندرية في رحلته الثالثة سنة ٦١٤ هـ، وله مصنفات غيرها (انظر: نفح الطيب ٥٧٥/١،٥١٥، غاية النهاية ٦٠/٢، الشذرات ٦٠/٥، الأعلام ٣١٩/٥).

(٤)انظر: رحلة ابن جبير ص٢٣٣

حفظ حجة على من لم يحفظ، خاصة إذا عرفنا أن إغفال من أغفلها ليس نفيا لها بل جريا على ما تعورف في ذلك العصر من الاكتفاء في النسبة بالمدن والمذاهب الفقهية في الغالب؛ ولهذا ينسب ابن تيمية نفسه إلى مدينتين التي ولد فيها والتي نشأ فيها، وقد دأب الباحثون أخيرا على إثبات هذه النسبة في اسم شيخ الإسلام ربما اعتمادا على هذه المعطيات[1]، والأمر على كل حال محتمل ولا يتعلق به كبير غرض، والله أعلم.

زواجه

الحلقة الثانية التي نفتقدها في سيرة ابن تيمية هي زواجه، فالمؤكد أنه لم يتزوج قط ولم يتسرّ؛ ليس لأن المصادر الأصلية والفرعية أهملت هذا

---

(١)منهم خير الدين الزركلي في كتابه " الأعلام" عند ترجمة ابن تيمية ١٤٤/١، وبكر أبو زيد في مقدمته على "اختيارات ابن تيمية" لبرهان الدين ابن القيم ص٥، ومحمد الحلواني ومحمد شودري في مقدمتهما لتحقيق "الصارم المسلول" ٥١/١، وأحمد القطان ومحمد الزين في كتابهما "شيخ الإسلام أحمد تقي الدين ابن تيمية" ص٣٨، ومحمد بن مانع (انظر: مقدمة كتاب "شرح حديث النزول" لابن تيمية ص١)، والوليد الفريان في رسالته "القواعد الفقهية عند الحنابلة" ص٣٣٩، وناصر الميمان في كتابه "القواعد والضوابط الفقهية عند ابن تيمية في كتابي الطهارة والصلاة" ص٤٥، ومحمد بازمول في كتابه "مجد الدين أبو البركات عبد السلام ومنهجه في كتاب المنتقى في الأحكام" ص٣٩، ومحمد عبد الرحيم في "ديوان شيخ الإسلام ابن تيمية" ص١، وقدرية عبد الحميد في رسالتها "موقف شيخ الإسلام ابن تيمية من المعتزلة" ص٨، وجاء أيضا بهذه النسبة في ترجمته المقتضبة التي صدرت بها طبعة المكتب الإسلامي لكتابه الإيمان التي خرج أحاديثها العلامة الألباني وقدم لها ناشرها زهير الشاويش ص٥، وقد بحث هذه المسألة باستفاضة ووفاء زميلي عبد الرشيد أمين في بحثه للماجستير عن قواعد وضوابط ابن تيمية الفقهية في الجنايات والعقوبات ص٢٧-٣١، ومنه كانت جل استفادتي فيها.

الأمر تماما فلم تذكر له زوجة ولا ولدا ولو كان لذُكر، ولكن لأننا نجد إشارات عابرة حول هذه الأمر في بعض تلك المصادر فالبزار مثلا يقول وهو يصف زهد الشيخ: «لم يُسمع أنه رغب في زوجة حسناء ولا سرية حوراء»[١]، والذهبي يقول في سياق مماثل: «ولم يتزوج ولا تسرى، ولا له من المعلوم إلا شيء قليل، وأخوه يقوم بمصالحه، ولا يطلب منهم غداء ولا عشاء في غالب الوقت»[٢]، والبزار والذهبي كلاهما صحب الشيخ وخبره كما ذكرا عن نفسيهما[٣]، فكانا من أعلم الناس بحاله وأحواله ولهذا ينقلونها مباشرة ببصر عيونهما وسمع آذانهما، ولعل هذا ما جعل الشيخ عبد الفتاح أبو غدة يسلك الشيخ ضمن علمائه العزاب في مصنفه الخاص بهم ويجزم بذلك قائلا: «وقد عاش عزبا ما تزوج ولا تسرى، ولا التفت إلى ملاذ الحياة ومتعها، انصرافا منه إلى العلم، وذوبانا في خدمة الدين والإسلام»[٤]، رغم أنه ليس فيما أورده من تراجم الشيخ من صرح بعدم زواجه إلا الذهبي في قوله السابق.

ولكن الأمر الذي نفتقده بالقدر اللائق بابن تيمية هو دراسة تفصيلية خاصة حول هذا الأمر عن أسبابه ودواعيه، وعن دوافع هذا الإعجام في الحديث حوله، فلا يمكننا مثلا أن نعتبر ابن تيمية ممن يرى التبتل والرهبانية وهو السلفي المترسم لخطا النبي ﷺ وصحابته الكرام، والزواج سنته وهديه ﷺ، وإن كنا نلمس في تلك اللماعة القليلة التي ظفرنا بها

---

(١)الأعلام العلية ص٤٦

(٢)"الدرة اليتيمية في السيرة التيمية" نقلها عنه ابن الوردي في تاريخه ٢/٤١٢، وابن رجب في "ذيل طبقات الحنابلة"٢/٣٩٥

(٣)انظر: الأعلام العلية ص١٢، ذيل تاريخ الإسلام ص٣٢٩

(٤)العلماء العزاب للشيخ عبد الفتاح أبو غدة ص١٧٨

لدى البزار والذهبي ما يحوم حول هذا الأمر، ويسلك ابن تيمية ضمن المضربين عن الزواج والتسري زهدا في الدنيا ومتعها وقد صرح الذهبي بذلك في موضع آخر فوصفه بـ«الزهد في المأكل والملبس والنساء»[١]، والرسول ﷺ قدوة ابن تيمية التي لا يحيد عنها قيد شعرة – وفي سيرته على ذلك ألف شاهد –يقول: "وإني أتزوج النساء فمن رغب عن سنتي فليس مني"[٢]، فهل يعتبر الشيخ نفسه أزهد في الدنيا من رسول ﷺ ؟ الذي جاءته الدنيا صاغرة فأعرض عنها، وعرض عليه ربه جبالا من ذهب فلم يرغب فيها واختار الآخرة، ومع ذلك مات وتحته تسع نسوة، وهل يرغب ابن تيمية عن سنة المصطفى ؟ كلا لا يمكننا أن نوافق على ذلك ونظن ابن تيمية هذا الظن، حتى لو كان ذلك ما فهمه مترجموه من عزوفه عن الزواج.

ولكننا نستطيع أن نجد في سيرة ابن تيمية التي ازدحمت فيها الأحداث حتى غطت كل جزئية من جزئيات نهاره وليله، وما ذكرته هنا لا يبلغ عشر معشار تلك الأحداث، بل ولا استطاع كل من ترجم حياته أن يأتي إلا بيسير جدا من أحداثها، فأين يمكن في خضم هذا الانشغال المطبق يستطيع الشيخ أن يجد وقتا يخطب فيه ويتزوج؟، وإن استطاع أن ينجز الخطبة والزواج فمتى يخلو بالزوجة؟ ومتى يرعى الولد؟ وهو الذي إذا لم يكن في السجن فهو في درس أو مناظرة، أو على جبهة القتال، أو مكبا على كتاب أو منهمكا في فتوى، أو مشغولا في شأن من شئون الدعوة، أو

(١)بيان زغل العلم والطلب للذهبي ص١٧.

(٢)أخرجه البخاري برقم (٥٠٦٣) في كتاب النكاح باب الترغيب في النكاح (الفتح٩/١٢٩)، ومسلم برقم (١٤٠١) في كتاب النكاح (النووي٩/١٧٦) من حديث أنس.

مصالح الأمة، إن ازدحام حياة ابن تيمية وانشغاله التام هو المبرر الوحيد الذي يمكن أن نقبله لعدم زواجه، فلم يكن بما عرف عنه من قوة ورجولة بالذي لا يميل بطبعه إلى النساء، وليست قلة ذات اليد بالتي تمنعه من الزواج فقد تزوج أخوه شرف الدين وهو ليس أكثر منه مالا، بل إن للشيخ من الجاه والقبول لدى الناس ما يجعله قادرا على الزواج ممن أراد بلا أدنى كلفة منه.

ورغم أن الشيخ أبو غدة لا يرى غضاضة في الاتفاق مع من يرى الزهد في الدنيا من أسباب عدم زواج ابن تيمية إلا أنه يشير ولو بشكل عابر إلى ما أراه من مبررات لهذا الأمر في قوله الذي نقلته آنفا، ويعتبر انشغاله بالعلم وخدمة الدين سببا في هذا العزوف ويرى أن مؤلفات الشيخ الكثيرة هي عقبه الذي ارتضاه لحياته بدل النسل من الولد[١]، ومع كل ذلك فإن الشيخ السلفي لا يمكن أن يترك سنة النبي ﷺ التي نافح من أجلها وعانى في حياته الأمرين دفاعا عنها إلا بسبب أقوى منه، ولدافع يفوق طاقته وقدرته، ولست أرى – مع قلة بضاعتي في العلم ونقصان معرفتي بحياة الشيخ- سببا أقوى من عامل الوقت يبرر هذا الأمر، وهو الأمر الذي لم أجد من أعطاه من البحث ما يستحق، فالسيد البدوي[٢]

(١)انظر: العلماء العزاب لأبي غدة ص١٧٨-١٧٩

(٢)هو أبو العباس أحمد بن علي بن إبراهيم الحسيني البدوي، صاحب طريقة صوفية معروفة، وله شهرة كبيرة لدى أوساط العامة في الديار المصرية ولهم فيه اعتقادات، ولد بفاس سنة ٥٩٦هـ، وطاف البلاد ثم دخل مصر فاستقبله الظاهر بيبرس، واستقر بها حتى مات بطنطا سنة ٦٧٥هـ وأصبح قبره عيدا سنويا يفد إليه الناس من كل أنحاء مصر !! (انظر: النجوم ٢٥٢/٧، طبقات الشعراني ١٥٨/١، الشذرات ٣٤٥/٥، الأعلام ١٧٥/١).

الذي برر بعض مترجميه عدم زواجه بأنه «وجد أن العالم الإسلامي في حاجة إلى تفرغ تام، وأن الدعوة تستغرق عمره وأعمارا مع عمره، فحزم أمره على التفرغ الكامل للدعوة، إنه لم يجد القوة التي كانت عند رسول الله ﷺ أو عند خيار أصحابه من رجال الدعوة التي مكنتهم من الزواج والدعوة معا»[١]، لم يبل في الإسلام بلاء ابن تيمية، ولا جاهد من أجله جهاده، فليت ابن تيمية حظي على الأقل بما حظي به "السيد البدوي" من دراسة لأسباب عزوبته، فهذا الوصف هو في حياة ابن تيمية أكثر صحة منه في حياة البدوي، ومن قرأ سيرة الرجلين عرف صحة ما أقول، والله أعلم بالصواب.

حجه

إن رحلة الحج - ولاسيما في عصر ابن تيمية - كان لها طعم خاص ومزية خاصة، يتغنى بها الحجاج لفترات طويلة، وهذا بالنسبة لعوام الناس، وأما العلماء فرحلة الحج بالنسبة لهم مناسبة كبرى لمشاركات علمية لا تنسى، وفرصة عظيمة لأحداث لابد أن تسجل وتقيد في دواوين خاصة، ومؤلفات العلماء حول رحلاتهم للحج كثيرة[٢]، ومن لم يؤلف

---

(١)السيد البدوي للدكتور عبد الحليم محمود ص٢٧(نقلاً عن العلماء العزاب لأبي غدة ص٣٣)

(٢)ذكر مؤرخ الجزيرة الشيخ حمد الجاسر طرفا من تلك المؤلفات مع نبذة قصيرة عن كل واحدة في كتابه "ملخص رحلتي ابن عبد السلام الدرعي المغربي" ص١٩-٣١، بدأها من القرن السابع إلى العصر الحديث، ومن تلك الرحلات إجمالا: رحلة ابن جبير (ت ٦٠٧هـ)، ورحلة ابن رُشيد (ت٧٢١هـ)، واسمها "ملء العيبة فيما جمع بطول الغيبة في الوجهتين الكريمتين إلى مكة وطيبة"، ورحلة العبدري (من أهل القرن السابع)، رحلة التجيبي (ت٧٣٠هـ)، ورحلة ابن بطوطة (ت٧٧٩هـ)، رحلة البلوي (من أهل القرن الثامن) واسمها "تاج المفرق في تحلية =

في حجه مؤلفا خاصا تجد له ولابد في أخباره ذكرا، وفي السنوات التي عاش فيها ابن تيمية خاصة دأب المؤرخون على ذكر أعيان الحجاج كل عام، وكتبهم ملأى بـ"حج في هذا العام فلان"[1]، ومع كل ذلك فإننا لا نجد شيئا من ذلك في سيرته، وهذا ما جعل حج ابن تيمية صفحة أخرى يلفها الظلام في حياته، فهو بنفسه لم يتحدث قط في مؤلف من مؤلفاته – التي وصلت إلينا – عن رحلته للحج، ولم يشر حتى إلى مجرد أدائه لهذه الفريضة -على منتهى بحثي - وترجماته الكثيرة المتداولة التزمت الصمت الكامل حيال هذا الأمر، فلا نفي ولا إثبات – فيما عدا إشارة ابن الهادي في "طبقاته" التي سأذكرها لاحقا – وأمام كل هذه المعطيات كان يمكننا أن

أهل المشرق"، ورحلة الصفدي (ت٧٦٤هـ) واسمها "حقيقة المجاز إلى الحجاز"، ورحلة القلصادي (ت٨٩١هـ)، ورحلة الجزيري (ت٩٧٥هـ) واسمها "الدرر الفرائد المنظمة" ورحلة البكري محمد بن زين العابدين (ت١٠٢٨هـ)، والرحلة العياشية لعبدالله العياشي (ت١٠٩٠هـ) واسمها "ماء الموائد"، ورحلة القيسي المعروف بابن مليح (من أهل القرن الحادي عشر) واسمها "أنس الساري السارب من أقطار المغارب إلى منتهى الآمال والمآرب سيد الأعجام والأعارب"، رحلة الهشتوكي (ت١٠٩٦هـ)، الرحلة الناصرية لأحمد بن ناصر الدرعي (ت١١٢٩هـ)، ورحلة النابلسي الدمشقي (ت١١٤٣هـ)، ورحلة المنالي الزبادي (ت١١٦٣هـ) واسمها "بلوغ المرام إلى البيت الحرام"، ورحلة السويدي البغدادي (ت١١٧٤هـ) واسمها " النفحة المسكية في الرحلة المكية"، ورحلة ابن عبد السلام (١٢٣٩هـ) رحلة إدريس العلوي (ت١٣٣١هـ)، ورحلة ابن كسيران (ت١٣١٤هـ) واسمها " الرحلة الفاسية الممزوجة بالمناسك المالكية"، إلى غير ذلك كثير.

(١)انظر مثلا: تاريخ ابن الوردي ٣٥٧/٢، ٣٦٢، ٣٧٥، ٣٩٣، ٤٠٠، ذيول العبر ٤/ ٣٢، ٣٦، ٥٢، ٥٥، ٥٦-٥٧، ٦٠، ٦٩، البداية والنهاية ٢٤/١٤، ٥٧، ٥٩-٦٠، ٦٦، ٧٠، ٧٥، ٧٨، ٨٠، ٨٢، ٨٤-٨٥، ٩٠-٩١، ٩٥، ٩٩، ١٠٣، ١٠٨.

نعتقد أن ابن تيمية لم يحج، وهو اعتقاد لن يبعد عن الحقيقة كثيرا لكل هذه الأسباب، ولكن خبرا صغيرا أورده ابن كثير في حوادث سنة ٦٩٢هـ يقول: «ودخل الركب الشامي في آخر صفر، وكان ممن حج هذه السنة الشيخ تقي الدين ابن تيمية رحمه الله»[١]، وهذا الركب هم حجاج سنة ٦٩١هـ، وهذا ما أكده ابن عبد الهادي الذي يبدو أنه نقل هذا الخبر حيث قال في كتابه الذي طبع قريبا "طبقات علماء الحديث"[٢]: «وحج سنة إحدى وتسعين، وله ثلاثون سنة»، وهاتين الإشارتين العابرتين جعلتاني أتوقف لأفكر مليا في هذا الأمر، هل حج ابن تيمية فعلا ؟ وإذا كان ذلك حقيقة فلماذالم ينقل على صورة تليق بما نالته ترجمة ابن تيمية من عناية ؟ أم أن أولئك المترجمين لا يرون رحلة حج ابن تيمية حدثا في حجم أهمية دورانه على أسوار دمشق إبان أزمة غازان ؟ وهل من حقنا – مع ذلك – أن نتساءل لماذا لم تسجل لنا تفصيلات هذه الرحلة التي لابد أن تكون زاخرة بكل مفيد لو كانت قد حصلت ؟ ولماذا لم يحفل أحد من الباحثين المعاصرين بهذا الأمر ؟.

هذه التساؤلات كلها أضعها على بساط البحث، وأنا أتمنى أن أعطيها منه ما تستحق لأني أراها جديرة بذلك، ولكني – ولا وحول ولا قوة إلا بالله – مكبل بوقت يكاد ينفد، وكم تجاوز بكثير قدره، ولهذا سأكتفي هنا بأن أقول فاتحا للبحث بابه: لعل مجيء هذا الحج في فترة مبكرة من حياة الشيخ ولم يتجاوز عمره الثلاثين جعل المصادر التاريخية تغفل عنه، حيث لم يبلغ بعد الشهرة التي بلغها فيما بعد، والتي جعلت مجريات حياته كلها تحت بصر المبصرين وسمع السامعين، ونحن لا نستطيع إلا أن نؤكد

---

(١)البداية والنهاية ١٣/٢٧٦

(٢)٤/٢٨٣

حصول هذا الحج بصورة ما؛ لأننا لو لم نظفر بهذا الخبر الذي سجله لنا مؤرخنا العظيم ابن كثير وهذه الإشارة العابرة لدى تلميذ ابن تيمية الفذ، كنا سنضطر إلى افتراض حج ابن تيمية؛ لأنه من أعلم الناس بركنية الحج، وكل عام يخرج من أمام ناظريه ركب الحج الشامي، بل إن لدينا ما يشير إلى أن ابن تيمية كان في وداع أخيه شرف الدين وهو يمضي إلى الحج سنة ٧١٧هـ[١]، فلم يكن ابن تيمية ليدع الحج وقد توفرت له دواعيه بقربه من المسجد الحرام والمشاعر المقدسة، فالشام التي يقيم بها أقرب إلى البيت الحرام من بلاد المغرب ومصر التي كثيرا ما يمر به حجاجها، ولم يكن ليجد من انشغاله مبررا يصرفه عن هذا الركن كما برر له انصرافه عن الزواج – وهو الصوام القوام – لو لم يؤده مبكرا في عمره، بدافع من حرصه على المبادرة إلى أداء هذه الفريضة قبل أن يشغل عنها، وكأنه كان يشعر أنه سوف لن يجد بعد ذلك فرصة أخرى.

وأما غياب الحديث عن هذه الرحلة في كتابات الشيخ فيمكننا أن نجد له مبررات كثيرة، قد يكون أقواها هو نفس مبرر الإعجام التاريخي عن هذا الحدث، وهو قلة شهرة الشيخ في تلك السن المبكرة، الأمر الذي حال دون أن تجري له أحداث كبار تستحق التقييد، وهو نفسه الذي اهتم بأن يذكر رحلة جده المجد إلى الحج ويشير إلى ما جرى له فيها من أحداث، وما أفتى فيها من الفتاوى، حتى يحكيها عنه غيره، وما ذلك إلا لأنها كانت " في آخر عمره"[٢]، وقد علا صيته، واشتهر أمره، بخلافه هو

(١)انظر: البداية والنهاية ١٤/٦٦

(٢)انظر: مجموع الفتاوى ٢١/١٩٦، ونقلها عنه الذهبي انظر: ذيل طبقات الحنابلة ٢/٢٥٠-٢٥١

فقد حج في بداية عمره وله ثلاثون سنة فقط كما يقول ابن عبد الهادي[١]، وهي سن مبكرة لم يكتمل فيها بعد نضجه العلمي، ولم يتأهل لمساجلات ولا مناظرات مثل تلك التي تجري عادة بين العلماء في رحلاتهم، فلم يحدث له ما يستحق أن يذكره.

ومع ذلك فقد سجل لنا الدكتور عمر فروخ فائدة مهمة حول حج ابن تيمية لست أدري مصدره فيها، ولعلها استنتاج شخصي منه، إلا أنها تهمنا على كل حال في هذا الموضع، يقول: « في سنة ٦٩١هـ ذهب ابن تيمية إلى الحج، فلما عاد في مطلع سنة ٦٩٢هـ، جعل يتكلم في تقبيح البدع التي كان عوام الناس يقومون بها في أثناء مناسك الحج، ومنذ ذلك الحين وجد خصوم ابن تيمية وحساده سبيلا إلى الطعن عليه وإلى اتهامه بما لم يقله ولم يعتقده، فتجد أقوالهم قبولا عند الفقهاء من الحساد وعند الجهال من عوام الناس »[٢]، وكأنه بهذا يلفت انتباهنا إلى أن ثمرة رحلة الشيخ إلى الحج ظهرت حين رجع إلى بلده، وإن لم يكن لها في بلاد الحجاز صدى يذكر، حيث ثمّ لا تأثير له، وحيث لم يطل به هناك المقام؛ حيث لم تستغرق رحلته إلا نحو أربعة أشهر، فقد خرج مع المحمل الشامي الذي يغادر دمشق عادة في شهر شوال[٣]، وعاد في آخر صفر كما في خبر ابن كثير، وهو أمر يرجع أيضا لقرب المسافة نسبيا بين الشام والحجاز الأمر الذي كان له دور في قلة التأليف في رحلات الحج لدى المشارقة، حتى غدت المؤلفات في هذا السبيل أكثر- كما يظهر من القائمة التي ذكرتها

(١)انظر: طبقات علماء الحديث لابن عبد الهادي ٤/٢٨٣

(٢)ابن تيمية المجتهد بين أحكام الفقهاء وحاجات المجتمع د/ عمر فروخ ص٤٢

(٣)انظر: البداية والنهاية ١٤/٢٤، ٥٧ ٩٥-٦٠، ٦٦.

آنفا - عند علماء المغرب منها عند أهل المشرق ومنهم ابن تيمية، ومع ذلك فقد يكون فيما لم تطله أيدينا من مؤلفاته وهو كثير شيء من ذلك.

وعلى كل حال فهذه الرحلة العارضة التي قام بها ابن تيمية للأراضي المقدسة في هذا الوقت المبكر من عمره، قد تضافرت مع ازدحام الحوادث في حياته فحالتا بينه وبين رحلة أخرى أكثر نضجا كانت ستكون بلا شك ذات بال، وإذا كان ابن تيمية لم يصل ناضجا إلى أرض الحجاز، فقد وصلت كتبه وآراؤه إليها وهي في أرقى ما تكون من النضج والقوة، وإذا لم يكن يوم جاءها مشتهرا فهو اليوم فيها أشهر من نار على علم، والله تعالى أعلم.

* * * * *

المطلب السادس

وفاته

لم يكن يخطر ببالي عندما بدأت هذه الترجمة لشيخ الإسلام ابن تيمية أني سأعيش أحداث هذه الوفاة التي جرت قبل سبعة قرون، وأتمكن من وصفها تماما كالذين حضروها حينئذ وعاشوا أحداثها بأدق تفصيلاتها، ولكن الله هيأ لي ذلك بحدث جلل أعاد للأذهان صورة وفاة ابن تيمية ماثلة للعيان، وكأن الله أراد لي أن أحيا بهذا الحدث العظيم الجديد ما يبعث في نفسي مشاعر حقيقية عن ذلك الحدث العظيم القديم تهيئ لي كتابة حية له، وصوغا حديثا لحدث بعيد، فحدثنا الحديث في الثلث الأول من القرن الخامس عشر الهجري هو صورة أخرى جديدة لنفس الحدث في الثلث الأول من القرن الثامن الهجري، ففي فجر يوم الاثنين العشرين من ذي العقدة الحرام سنة ثمان وعشرين وسبعمائة للهجرة توفي في قلعة دمشق شيخ الإسلام أحمد بن تيمية، وبعد هذا التاريخ بسبعة قرون، في فجر يوم الخميس السابع والعشرين من شهر محرم الحرام سنة عشرين وأربعمائة بعد الألف للهجرة توفي في الطائف شيخ الإسلام عبد العزيز بن عبد الله بن باز، عليه رحمة الله ورضوانه، العالم العامل المجاهد، وحيد عصره، وفريد دهره، فكان يوم موته يوما مشهودا لم يعرف له مثيل منذ قرون، تطايرت بخبر وفاته الأنباء، وسار به الركبان، وأخبر به الحاضر الباد، وأعلن في المساجد، ونعته كل المنابر، وتناقلته وسائل الإعلام مرئية ومقروءة ومسموعة منذ لحظاته الأولى، واجتمع له خلق لا يحصيهم إلا الله تعالى من كل أرجاء الدنيا، امتلأت بهم رحبات المسجد الحرام وساحاته، واكتظت بهم طرقات مكة وشعابها، واجتمع

منهم عدد لا يجتمع في مواسم الحج والعمر، ولا رمضان ولا رجب، وصلى عليه مليوني مسلم حاضرا في المسجد الحرام يتقدمهم خادم الحرمين الشريفين، وأصحاب السمو الأمراء وكبار المسئولين، وصلي عليه غائبا في كل أرجاء المملكة، بل في أغلب أقطار الإسلام، وظل الناس يعزي فيه بعضهم البعض، عامتهم وخاصتهم، وقد كان منظر الناس عند مقبرة العدل التي دفن فيها الشيخ في مكة منظرا مهولا فقد تقاطروا يتدافعون نحو الجدث، ويصطفون زرافات ووحدانا فوق الروابي والهضاب المحيطة بالمكان، ويزدحمون وهم يحاولون ولوج المقبرة وقد حالت بينهم وبينها الشرط، وحين سمح لهم بالدخول تحلقوا حول القبر كنحل يحيط بخلية، حتى لم تعد عين الناظر تبصر غير بياض الثياب، ولا تسمع أذن غير همهمات الداعين تخنقها العبرات وتتقاطر دموعها فوق ثرى تلك الحفرة التي حوت جبلا من المكرمات قل أن ينجب الزمان مثله، فسبحان من جعل لبعض عباده في قلوب بعضهم مكانا رحبا فسيحا، ولو كنت حاضرا جنازة ابن تيمية لما تهيأ لي أبدا أن أشهد صورة تختلف بأي وجه عن هذه الصورة التي رأيتها غداة وارى الثرى رفاة ابن باز[1]، فقد وصف الواصفون جنازة ابن تيمية بما لا يقل بحال عن ما رأت اليوم عيني ووعى قلبي عظما ومهابة وجلالا، يقول البزار في وصف جنازة ابن تيمية: «ثم أخرجت جنازته فما هو إلا أن رآها الناس فأكبوا عليها من كل جانب كلا منهم يقصد التبرك بها حتى خشي على النعش أن يحطم قبل وصوله إلى القبر، فأحدق بها الأمراء والأجناد، واجتمع

---

(١)انظر: في وصف وفاة شيخ الإسلام ابن باز وجنازته الصحف التالية: صحيفة عكاظ العدد ١١٩٥٠ ليوم ١٤٢٠/١/٢٩، الشرق الأوسط العدد رقم ٧٤٧٣ لنفس اليوم، وغيرهما من الصحف الصادرة في هذا اليوم.

الأتراك فمنعوا الناس من الزحام عليها خشية من سقوطها، وعليهم من اختناق بعضهم، وجعلوا يردونهم عن الجنازة بكل ما يمكنهم وهم لا يزدادون إلا ازدحاما وكثرة، حتى أدخلت جامع بني أمية المحروس ظنا منهم أنه يسع الناس فبقي كثير من الناس خارج الجامع وصلي عليه رضي الله عنه في الجامع ثم حمل على أيدي الكبراء والأشراف ومن حصل له ذلك من جميع الناس إلى ظاهر دمشق ووضع بأرض فسيحة متسعة الأطراف وصلى عليه الناس، قال أحدهم وكنت أنا قد صليت عليه في الجامع وكان لي مستشرف على المكان الذي صلى فيه عليه بظاهر دمشق فأحببت أن أنظر إلى الناس وكثرتهم فأشرفت عليهم حال الصلاة وجعلت انظر يمينا وشمالا ولا أرى أواخرهم بل رأيت الناس قد طبقوا تلك الأرض كلها، واتفق جماعة من حضر حينئذ وشاهد الناس والمصلين عليه على أنهم يزيدون على خمسمائة ألف، وقال العارفون بالنقل والتاريخ لم يسمع بجنازة بمثل هذا الجمع إلا جنازة الإمام أحمد بن حنبل رضي الله عنه، ثم حمل بعد ذلك إلى قبره فوضع وقد جاء الكاتب شمس الدين الوزير[١]، ولم يكن حاضرا قبل ذلك فصلى عليه أيضا ومن معه من الأمراء والكبراء ومن شاء الله من الناس، ولم ير لجنازة أحد ما رئي لجنازته من الوقار والهيبة والعظمة والجلالة وتعظيم الناس لها وتوقيرهم

---

(١)المقصود به: الصاحب شمس الدين عبدالله بن صنيعة المصري القبطي الوزير، أسلم سنة ٧٠١هـ وكان اسمه (غبريال)، كان كاتبا حاسبا متصرفا حسن الهيئة، ولي دواوين دمشق سنة ٧١٣هـ واستمر إلى سنة ٧٣٣هـ، اتهم خلالها مرة وطلب إلى مصر ولكنه عاد إلى عمله، له إصلاحات وأوقاف، وصودرت أملاكه في آخر أمره بعد اعترافه بالغش والخيانة، مات بمصر سنة ٧٣٤هـ، وتسميته "بالكاتب" هنا قد تكون تصحيفا وفي بعض النسخ "الصاحب" كما ذكر المحقق (انظر: الذيل ٣٨٢-٣٨٣، البداية ١٤/٥٥، ٧٠، ٧٥، ١٣٤، الدرر٢/٢٦٢-٢٦٤).

إياها وتفخيمهم أمر صاحبها وثنائهم عليه بما كان عليه من العلم والعمل والزهادة والعبادة والإعراض عن الدنيا والاشتغال بالآخرة والفقر والإيثار والكرم والمروءة... وما وصل خبر موته إلى بلد إلا وصلي عليه في جميع جوامعه ومجامعه، خصوصا أرض مصر والشام وتبريز وقراها وغيرها»[١]، وقال ابن رجب: «وصلي عليه صلاة الغائب في غالب بلاد الإسلام القريبة والبعيدة، حتى في اليمن والصين، وأخبر المسافرون: أنه نودي بأقصى الصين للصلاة عليه يوم الجمعة "الصلاة على ترجمان القرآن"»[٢]، فرحم الله الشيخين وعوض الإسلام والمسلمين عنهما خير العوض.

* * * * *

(١)الأعلام العلية ص٨٤-٨٥.

(٢)ذيل طبقات الحنابلة لابن رجب ٢/٤٠٧.

المبحث الثاني

حقيقة القاعدة والضابط وما شابههما



المطلب الأول

تعريف القاعدة

حتى تظهر معالم القاعدة الفقهية بجلاء يلزم تعريفها باعتبارها مركبا إضافيا مكونا من لفظة "قاعدة" و "الفقه" ثم تعريفها باعتبارها علما على هذا العلم بعينه فأقول وبالله التوفيق:

التعريف الإضافي للقاعدة الفقهية

من الضروريات العقلية أن إدراك الشيء كوحدة كلية يتوقف على معرفة مفرداته ذلك لأن المعرفة تتدرج من الجزيء إلى الكلي؛ «فإن من لم يعرف المفرد كيف يعلم المركب ومن لم يفهم معنى العالم ومعنى الحادث كيف يعلم أن العالم حادث» كما يقول الغزالي[(١)] وكقول الرازي[(٢)]: «اعلم أن المركب لا يمكن أن يعلم إلا بعد معرفة

---

(١) المستصفى للغزالي ١/١١، والغزالي هو حجة الإسلام أبو حامد محمد بن محمد بن محمد الغزالي الطوسي، أصولي متكلم فيه تصوف، ولد بخراسان سنة ٤٥٠هـ ورحل إلى بلدان كثيرة ثم عاد إلى بلده وتوفي بها سنة ٥٠٥هـ، له نحو مائتي مصنف معظمها في الأصول والفلسفة والتصوف، فيها بعض ما أنكره عليه العلماء (انظر: طبقات السبكي٦/١٩١، البداية ١٢/١٥٤، سير النبلاء ١٩/٣٢٢-٣٤٦، الأعلام ٧/٢٢).

(٢) هو فخر الدين أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن التيمي البكري الرازي، فقيه شافعي ومفسر عالم بالمعقول والمنقول، ولد في الري سنة ٥٤٤هـ ورحل إلى بلاد ما وراء النهر، وكان من أغنياء العلماء، وله مؤلفات عدة، يقول الذهبي: "بدت

=

مفرداته»[1]؛ ولهذا فإن التعرف على أجزاء الكلمة يسبق القدرة على النطق بها ولنفس السبب كان تعليم الأبجدية يأتي قبل تعليم القراءة؛ لهذا سأبدأ هنا إن شاء الله ببيان مفردات القاعدة الفقهية كل على حدة.

القاعدة لغة

مادة (قعد) في أصل الوضع اللغوي يراد بها: «القعود ضد القيام»[2] ثم أطلقت على معانٍ كثيرة ذات صلة واضحة بما في القعود اللغوي من «الثبات والاستقرار»[3] حتى بات كأن كل ما بني عليه غيره قاعدة له؛ لما تحمله كلمة (القعود) من التمكن في المكان والرسوخ فيه[4].

وهذا المعنى هو الملاحظ في معنى القاعدة التي تجمع على قواعد

فيها بلايا وعظائم وسحر وانحرافات عن السنة، والله يعفو عنه فقد توفي على طريقة حميدة "، وفاته بهراة سنة ٦٠٦هـ (انظر: سير النبلاء ٢١/٥٠٠، البداية ١٣/٤٧-٤٨، طبقات السبكي ٨/٨١، الأعلام ٦/٣١٣).

(١)المحصول للرازي ١/٩

(٢) لسان العرب ١١/٢٣٦

(٣) القواعد الفقهية ودورها في إثراء التشريعات الحديثة، د/محي هلال السرحان، بحث في مجلة الرسالة الإسلامية، العدد١٦٢، محرم ١٤٠٤هـ ص١٣٦، وانظر: قاعدة اليقين لا يزول بالشك، د/ يعقوب الباحسين ص١١، القواعد الفقهية له أيضاً ص١٤

(٤)ولذلك يقول ابن فارس " القاف والعين والدال أصل مطرد، منقاس، لا يخلف، وهو يضاهي الجلوس،وإن كان يتكلم في مواضع لا يتكلم فيها بالجلوس "(معجم مقاييس اللغة ٥/١٠٨)؛ وذلك لأنه توسع في إطلاقاته، ما لم يتوسع في نظيره (الجلوس)، إلا أنك لا تكاد تجد في معنى منها، بعداً عن ذلك المفهوم الذي أشرنا إليه (انظر للاستزادة: اللسان ١١/٢٣٦-٢٤٢، القاموس المحيط ١/٦٢٢-٦٢٤، أساس البلاغة ص٥١٥-٥١٦).

فهي كما يقول البيضاوي[١]: «صفة غالبة من القعود بمعنى الثبات ولعله مجاز من المقابل للقيام»[٢] وهو ما أشار إليه ابن منظور[٣] بقوله: «القاعدة أصل الأس والقواعد الإساس وقواعد البيت إساسه»[٤] ويقول الدكتور الباحسين: «وبوجه عام فإن المعنى اللغوي لهذه المادة هو الاستقرار والثبات وأقرب المعاني إلى المراد في معاني القاعدة هو الأساس نظرا لابتناء الأحكام عليها كابتناء الجدران على الأساس »[٥].

وعلى هذا الأساس كان لمعنى القاعدة مفهومان أحدهما حسي والآخر معنوي؛ لأن «الابتناء كما يشمل الحسي كابتناء السقف على الجدران كذلك يشمل العقلي كابتناء الحكم على دليله»[٦] ولئن كان هذا المفهوم الحسي هو الغالب على وضع الكلمة فقد أشار معظم من عرف

---

(١) هو ناصر الدين أبو الخير عبد الله بن عمر بن محمد بن علي الشيرازي البيضاوي، علامة مفسر وأصولي، ولد بالبيضاء قرب شيراز، ولي قضاء شيراز مدة، ثم دخل تبريز فمات بها سنة ٦٨٥هـ، له مصنفات في التفسير والأصول (انظر: طبقات السبكي٨/١٥٧، البداية ١٣/٢٥٧، الشذرات ٥/٣٩٢، الأعلام ٤/١١٠).

(٢) تفسير البيضاوي ١/٨٧.

(٣) هو جمال الدين أبو الفضل محمد بن مكرم بن علي بن منظور الأنصاري الرويفعي الأفريقي، إمام لغوي حجة، ولد بمصر سنة ٦٣٠هـ كان يعنى باختصار المطولات، عمل في ديوان الإنشاء بالقاهرة، وولي القضاء بطرابلس، مات بمصر سنة ٧١١هـ، له مصنفات تربو على ٥٠٠ مجلد أشهرها " لسان العرب" المعجم، وقال الذهبي: فيه تشيع بلا رفض (انظر: الدرر٤/٢٦٢، فوات الوفيات ٤/٣٩، الشذرات ٦/٢٦، الأعلام ٧/١٠٨).

(٤) اللسان ١١/٢٣٩

(٥) القواعد الفقهية للدكتور يعقوب الباحسين، ص١٥

(٦) تيسير التحرير ١/٩

القاعدة من المتأخرين إلى مفهومها المعنوي ومثلوا له بـ: (قواعد الدين وقواعد العلوم)ونحو ذلك[(١)] وذلك يعني بوضوح أن هذه الكلمة وإن وضعت لهذا المعنى الحسي فقد استعملت ولو مجازا كما يرى بعضهم[(٢)] في المفهوم المعنوي مما يعني لها إطلاقين لغويين هما:

(١) الإطلاق الحسي: وبه جاء القرآن والسنة:

أ- من القرآن قوله تعالى: ﴿وَإِذْ يَرْفَعُ إِبْرَٰهِـۧمُ ٱلْقَوَاعِدَ مِنَ ٱلْبَيْتِ﴾ [البقرة١٢٧] قال البخاري: «القواعد آساسه واحدتها قاعدة»[(٣)]وقوله: ﴿فَأَتَى ٱللَّهُ بُنْيَـٰنَهُم مِّنَ ٱلْقَوَاعِدِ﴾ [النحل٢٦] وبهاتين الآيتين استشهد ابن منظور[(٤)] وغيره من أصحاب المعاجم على هذا المعنى.

ب- ومن السنة حديث عائشة في بناء البيت على قواعد إبراهيم[(٥)]

---

(١) انظر في ذلك: القواعد الكبرى في الفقه الإسلامي د/عبد الله العجلان ص٥، مقدمة أحمد بو طاهر الخطابي في تحقيقه لإيضاح المسالك إلى قواعد مالك ص١٠٩، والصادق الفريابي في مقدمته لتحقيق نفس الكتاب ص٣١، القواعد الفقهية لصالح السدلان بحث في مجلة البحوث الفقهية العدد ١٧ لعام ١٤١٣هـ ص١١٤، ومقدمة عبد الرحمن عبد الله الشعلان في تحقيق كتاب القواعد للحصني الشافعي ٢١/١.

(٢)كرأي رشيد المدور في مقاله مدخل إلى معرفة القواعد الفقهية في المذهب المالكي مجلة الوعي الإسلامي،عدد٣٦٢ شوال ١٤١٦هـ ص٥٢

(٣) فتح الباري ٢١٥/٨

(٤) اللسان ٢٣٩/١١

(٥) أخرجه البخاري برقم (١٥٨٣) في كتاب الحج باب فضل مكة وبنيانها (الفتح٥٦٠/٣) ومسلم برقم(١٣٣٣) في كتاب الحج (النووي٨٨/٩-٩٦) ولفظ البخاري:" ألم تري أن قومك لما بنوا الكعبة اقتصروا على قواعد إبراهيم، فقلت: يا

=

وقوله ﷺ لما سأل عن سحائب مرت: "كيف ترون قواعدها وبواسقها.. الحديث"[١] وفي معناه يقول أبو عبيد[٢]: «القواعد أصولها المعترضة في آفاق السماء وأحسبها مشبهة بقواعد البيت وحيطانه واحدتها قاعدة»[٣] ويقول ابن الأثير[٤]: «أراد بالقواعد ما اعترض منها وسفل تشبيها بقواعد البناء»[٥].

من كل ذلك يتضح لنا مدى غلبة الإطلاق الحسي على الكلمة حتى كأنها لا تطلق على غيره مما حدا ببعضهم إلى قصر معناها اللغوي عليه[٦]؛

رسول الله ألا تردها على قواعد إبراهيم قال لولا حدثان قومك بالكفر لفعلت".

(١) أخرجه البيهقي برقم(١٤٣١) في (شعب الإيمان ١٥٨/٢) من طريق محمد ابن إبراهيم بن الحارث التيمي مرسلاً، وأورده الزمخشري في " الفائق" ٣١٢/٣.

(٢) هو أبو عبيد القاسم بن سلاّم بن عبد الله الهروي الأزدي الخزاعي بالولاء، من كبار علماء الحديث والفقه والأدب، ولد بهراة سنة ١٥٧هـ، ورحل مراراً، وولي القضاء بطرسوس، قال الذهبي:"وهو من أئمة الاجتهاد"، وهو أول من صنف في غريب الحديث، وله مصنفات غيره كثيرة، توفي بمكة حاجاً سنة ٢٢٤هـ (انظر: سير النبلاء١٠/٤٩٠، البداية ١٠/٢٤٤، طبقات ابن سعد ٣٥٥/٧، الأعلام ١٧٦/٥).

(٣) غريب الحديث لأبي عبيد ٤٢٤/١

(٤)هو مجد الدين أبو السعادات المبارك بن محمد بن محمد بن عبد الكريم الشيباني الجزري، محدث لغوي أصولي، ولد في جزيرة ابن عمر سنة ٥٤٤هـ ونشأ بها، وانتقل إلى الموصل فكان من خاصة صاحبها فولي له الإنشاء، من أشهر مصنفاته " جامع الأصول في أحاديث الرسول" و"النهاية في غريب الحديث "، توفي في الموصل سنة ٦٠٦هـ (انظر: سير النبلاء ٤٩٠/٢١، البداية ٤٧/١٣، طبقات السبكي ٣٦٦/٨، الأعلام ٢٧٢/٥).

(٥) النهاية في غريب الحديث ٨٧/٤

(٦)هو الشيخ محمد يحي الولاتي، فهو يقول في كتابه "الدليل الماهر الناصح"ص٦: "هي لغة ما يبنى عليه غيره حساً".

وما ذلك إلا لأنه أقرب صلة وأقوى وشيجة بالمعنى الوضعي الاشتقاقي للكلمة وهو القعود ضد القيام كما سبق أن أشرنا.

(١) الإطلاق المعنوي[١]: وإذا كان ذلك المعنى(الحسي) أكثر اتصالا بوضع الكلمة فإن المعنى الآخر (المعنوي) أقرب إلى الاستعمال الاصطلاحي لها فمنه كما يقول الدكتور الغجلان: «ورد استعمال الفقهاء لكلمة "قاعدة" للقاعدة الفقهية»[٢]؛ وذلك لأن استعمالها الاصطلاحي إنما هو استعمال معنوي لا حسي وتلك كانت حلقة الوصل بين وضع الكلمة اللغوي والاصطلاحي وهذه هي الرابطة التي لابد منها بين أي استعمال لغوي واصطلاحي «لأن المعنى الاصطلاحي لابد أن يناسبه المعنى اللغوي»[٣].

القاعدة اصطلاحا

اكتسب مصطلح(القاعدة) كغيره من المصطلحات حدودا وقيودا جديدة بحسب الاستعمال الذي تستعمل فيه وكلها لم تخرج على كل حال عن ذلك الإطار العام الذي يفرضه المعنى اللغوي للكلمة وخاصة الجانب المعنوي لها ولكن ما يعنينا هنا هو المعنى الاصطلاحي العام للكلمة قبل

---

(١)ولعل من هذا الإطلاق قولهم:"قعدك الله أي أسأل الله أن يقعدك، أي يثبتك" (الكشاف للزمخشري ٣١١/١، وانظر تفسير الرازي ٥٧/٤، وتفسير البيضاوي ٨٧/١)، وقولهم: "بنى أمره على قاعدة وقواعد"، و" قاعدة أمرك واهية "(تاج العروس ٢٠١/٥، وانظر: أساس البلاغة للزمخشري ص٥١٦)، وقولهم: "الضابط أو الأمر الكلي ينطبق على جزئيات، مثل: كل أذون ولود،وكل صموخ بيوض"(انظر: المعجم الوسيط ص٧٤٨).

(٢) القواعد الكبرى في الفقه الإسلامي د/عبد الله العجلان ص٥

(٣) المعدول به عن القياس،د/عمر بن عبد العزيز ص٤٤

أن يلحقها أي تخصيص بفن أو علم من العلوم؛ ذلك لأننا نسعى إلى بيان المركب الإضافي للمصطلح بجزأيه كعنصرين مستقلين بغض النظر عن كل ارتباط لهما بأي شيء آخر؛ ولهذا سأكتفي بنقل المعنى الاصطلاحي من المصادر التي تعنى بالاستعمال الاصطلاحي للألفاظ بشكل عام دون التزام بفن أو علم بعينه.

يقول أبو البقاء الكفوي[١]: «القاعدة اصطلاحا قضية كلية من حيث اشتمالها بالقوة على أحكام جزئيات موضوعها»[٢] وقال التهانوي[٣]: «هي في اصطلاح العلماء تطلق على معان ترادف الأصل والقانون والمسألة والضابط والمقصد وعرفت بأنها أمر كلي منطبق على جميع جزئياته عند تعرف أحكامها منه... وأنه يظهر لمن تتبع موارد الاستعمالات أن القاعدة هي: الكلية التي يسهل تعرف أحوال الجزئيات منها»[٤] وعرفها

(١)هو أبو البقاء أيوب بن موسى الحسيني القريمي الكفوي، فقيه حنفي لغوي، ولد في كفا بتركيا سنة ١٠٢٨هـ، وفيها نشأ وأخذ العلم، وتولى فيها القضاء وفي الاستانة والقدس وبغداد، توفي في استنبول سنة ١٠٩٤هـ، له مؤلفات منها "كلياته" وهو سبب شهرته (انظر: هدية العارفين ٢٩٩، معجم المطبوعات٢٩٣، مقدمة محققي "الكليات" ص٧، الأعلام ٢/٣٨).

(٢) الكليات لأبي البقاء ص٧٢٨

(٣)هو محمد أعلى بن علي بن حامد بن محمد صابر الفاروقي التهانوي الحنفي، أحد رجال العلم بالهند، له مشاركة في علوم مختلفة، أكثر من مطالعة الكتب وجمع منها مادة كتابه الذي اشتهر به " كشاف اصطلاحات الفنون" وفرغ منه سنة ١١٥٨هـ، ولا تعلم بالضبط سنة وفاته (انظر: هدية العارفين ٢/٣٢٦، إيضاح المكنون ٢/٣٥٣، معجم المطبوعات ٦٤٥، الأعلام ٦/٢٩٥).

(٤) كشاف اصطلاحات الفنون ٣/١١٧٦-١١٧٧

الجرجاني[١] بأنها: «قضية كلية منطبقة على جميع جزئياتها»[٢].

من هنا يبدو واضحا أن القاعدة في اصطلاحها العام تتسم بسمة مميزة وهي (الكلية)؛ وذلك في رأيي سر استخدامها في سائر العلوم؛ فإن لكل علم كلياته فهناك كليات أصولية وقانونية ونحوية وغيرها[٣] فالقاعدة عند الجميع هي أمر كلي ينطبق على جميع جزئياته مثل قول النحاة: الفاعل مرفوع والمفعول منصوب والمضاف إليه مجرور وقول الأصوليين: الأمر للوجوب والنهي للتحريم فهذه القواعد سواء في النحو أو في أصول الفقه أو فيما سواهما من العلوم قواعد تنطبق على جميع الجزئيات بحيث لا يند عنها فرع من الفروع وإذا كان هناك شاذ خرج عن نطاق القاعدة فالشاذ أو النادر لا حكم له ولا ينقض القاعدة[٤].

الفقه لغة

إذا دققنا النظر فيما جاء في المصادر اللغوية عن كلمة (فقه) وجدناه يدور على معنيين: (الفهم) و(العلم) وقد جمعهما ابن فارس[٥] في بيان

---

(١)هو أبو الحسن علي بن محمد بن علي الجرجاني الحسيني الحنفي، فيلسوف من كبار علماء العربية، ولد قرب استر آباد سنة ٧٤٠هـ، ودرس في شيراز، ثم خرج منها إلى سمرقند إبان أزمة تيمورلنك وعاد إليها بعد موته، وبها كانت وفاته سنة ٨١٦، له نحو ٥٠ مؤلفاً في فنون مختلفة أشهرها " التعريفات" (انظر: الضوء اللامع ٧٩/١٠، مفتاح السعادة ١٦٧/١٥، معجم المطبوعات ٦٧٨، الأعلام ٧/٥).

(٢) تعريفات الجرجاني ص١٧١

(٣)انظر: مقدمة الخطابي في تحقيقه لإيضاح المسالك ص١٠٩

(٤)انظر: القواعد الفقهية للندوي ص٤١

(٥)هو أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكرياء القزويني الرازي، من أئمة اللغة والأدب، ولد سنة ٣٢٩هـ في قزوين ونشأ في همذان وأقام بالري وبها مات سنة

=

المقياس الوضعي للكلمة بقوله: «الفاء والقاف والهاء أصل واحد صحيح يدل على إدراك الشيء والعلم به»[١] وفي عبارة ابن منظور والفيروزآبادي[٢]: «العلم بالشيء والفهم له»[٣].

وقد أشار ابن النجار[٤] إلى وجه ارتباط العلم بالفهم من حيث أن العلم متولد من الفهم فالفهم وسيلة إليه[٥] بدليل قوله تعالى: ﴿فَمَالِ هَٰٓؤُلَآءِ ٱلْقَوْمِ لَا يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ حَدِيثًا﴾ [النساء٧٨] فقد قيل في معناها أنهم لو فهموا القرآن وتدبروا معانيه لعلموا أن الكل من عند الله سبحانه وتعالى[٦]

٣٩٥هـ، له مصنفات ورسائل في فنون شتى أشهرها "مقاييسه" (انظر: سير النبلاء ١٧/١٠٤، البداية ١٠/٢٨٧، الشذرات ٣/١٣٢، الأعلام ١/١٩٣).

(١) معجم مقاييس اللغة ٤/٤٢٢

(٢)هو مجد الدين أبو طاهر محمد بن يعقوب بن محمد بن عمر الشيرازي الفيروزآبادي، من أئمة اللغة والأدب، ولد بكارزين من أعمال شيراز سنة ٧٢٩هـ، وانتقل إلى العراق وجال في البلاد حتى استقر في زبيد فأكرمه ملكها وولاه قضاءها، وبها كانت وفاته سنة ٨١٧هـ (انظر: الضوء اللامع١٠/٧٩، الشذرات٧/١٢٦، البدر الطالع ٢/٢٨٠، الأعلام ٧/١٤٦).

(٣) اللسان ١٠/٣٠٤، القاموس المحيط ٤/٤١٤.

(٤)هو تقي الدين أبو البقاء محمد بن أحمد بن عبد العزيز الفتوحي المصري، فقيه أصولي انتهت إليه رئاسة المذهب الحنبلي بمصر، ولد بها سنة ٨٩٨هـ، واشتغل فيها بالتدريس والقضاء إلى أن توفي سنة ٩٧٢هـ، له مصنفات أشهرها "منتهى الإرادات" في الفقه "شرح الكوكب المنير" في الأصول (انظر: كشف الظنون ٦/٢٠٢، مختصر طبقات الحنابلة ٨٧، مقدمة محققي " شرح الكوكب المنير" ١/٥، الأعلام ٦/٦).

(٥) انظر: الكوكب المنير ١/٤٠

(٦) انظر: تفسير البيضاوي ١/٢٢٦

فأنت ترى كيف أن عدم فهمهم لمحتوى القرآن هو الذي أدى بهم إلى عدم العلم بأن جميع ما يصيبهم من عند الله وفي ذلك دلالة واضحة على ارتباط العلم بالفهم من هذه الحيثية.

وأما الآمدي[١] فيرى: «أن الفهم مغاير للعلم إذ الفهم عبارة عن جودة الذهن من جهة تهيئه لاقتناص كل ما يرد عليه من المطالب وإن لم يكن المتصف به عالما كالعامي الفطن...وعلى هذا فكل عالم فهم وليس كل فهم عالما»[٢] وهو بذلك لا يخرج العلم عن الارتباط بالفهم وإن كان من حيثية أخرى؛ فهو يجعل العلم مرتبة أعلى من الفهم فيكون بذلك العلم فرعا عنه؛ إذ الفهم آلته التي لا يتوصل إليه إلا بها؛ ولذلك صح أن يقال للعالم فقيه «ورجل فقيه عالم وكل عالم بشيء فهو فقيه» كما يقول ابن منظور[٣] وهذا الطوفي[٤] مع اتفاقه مع الآمدي في مغايرة العلم للفهم إلا

---

(١)هو سيف الدين أبو الحسن علي بن محمد بن سالم الثعلبي (التغلبي) الآمدي، كان حنبلياً ثم تشفع، أصولي متكلم، ولد في آمد سنة ٥٥١هـ وتعلم في بغداد والشام، وانتقل إلى القاهرة فدرس بها واشتهر، واتهم في عقيدته حسداً فخرج إلى حماة ثم دمشق ومات بها سنة ٦٣١هـ له مؤلفات في الأصول (انظر: البداية ١١٩/١٣ طبقات السبكي٣٠٦/٨، الشذرات ١٤٤/٥، الأعلام ٣٣٢/٤).

(٢) المحصول للآمدي ٧/١

(٣) في اللسان ٣٠٦/١٠

(٤)هو نجم الدين أبو الربيع سليمان بن عبد القوي بن عبد الكريم الطوفي الصرصري البغدادي، فقيه أصولي حنبلي، ولد بطوف في العراق سنة ٦٥٧هـ وطلب العلم في بغداد ودمشق والحرمين وزار مصر واستقر أخيراً في القدس وبها مات سنة ٧١٦هـ، التقى بابن تيمية في دمشق ومصر ومدحه بقصيدة، ويرمى بالتشيع وينسب إليه شعر في ذلك، له مصنفات تمتاز بسلاسة الأسلوب وعذوبته (انظر: ذيل ابن رجب ٣٦٦/٢، الدرر/١٥٤، الشذرات ٣٩/٦، الأعلام ١٢٧/٣-١٢٨).

أنه يقر بأنه: «لا شك أن بين الفهم والعلم ملازمة إذ الفهم يستلزم علم المعنى المفهوم والعلم يستلزم فهم الشيء المعلوم »[١].

ورغم كل ما قيل[٢] من تخصيص الفقه لغة بمعنى آخر غير هذا فإن الصحيح أن أصل كلمة الفقه هو مطلق الفهم والعلم مرتبط به نوع ارتباط فلا ينفكان عن بعضهما كما سبق أن أشرت وذلك ما أعلنه الطوفي بعد رحلة طويلة عبر تلك المعاني ومناقشاتها بقوله: «فقد تحقق بما ذكرته أن الفقه هو الفهم» [٣] وقبله البيضاوي توصل إلى نفس النتيجة فأعلنها قائلا: «وهذا هو الصواب»[٤].

الفقه اصطلاحا

يتميز مصطلح الفقه عن غيره من المصطلحات التي استخدمت في غير موضوعها الأصلي بأنه انتقل بفعل العرف المستفيض حتى اكتسب أصالة كادت تعطيه صفة الوضع الأصلي للكلمة؛ لذلك نجد مختلف المصادر اللغوية تشير إلى ذلك بشكل مطرد لا يكاد يخلف فالجوهري[٥] يقول: «ثم

---

(١) شرح مختصر الروضة ١/١٣١

(٢) كتعريف الراغب الأصفهاني له بأنه: "التوصل إلى علم غائب بعلم شاهد" (مفردات الراغب ص٣٨٤)، وتعريف الرازي: " عبارة عن فهم غرض المتكلم من كلامه" (المحصول١/٩).

(٣) شرح مختصر الروضة للطوفي ١/١٣٢

(٤) نهاية السول ١/٨

(٥)هو أبو نصر إسماعيل بن حماد التركي الأتراري الجوهري، من أئمة اللغة ومن أهل الخط المعدودين، ولد في فاراب ودخل العراق صغيراً وطاف البلدان ثم أقام في نيسابور وبها كانت وفاته، يعد أول من حاول الطيران ومات بسببه فركب لنفسه جناحين فصعد على منارة وألقى بنفسه فمات سنة ٣٩٣هـ، وقيل كان ذلك بسبب عارض جنوني، أشهر كتبه "الصحاح" المعجم (انظر: سير النبلاء١٧/٨٠،

=

خص به علم الشريعة»[١] وابن منظور يقول: «وغلب على علم الدين لسيادته وشرفه وفضله على سائر أنواع العلم كما غلب النجم على الثريا والعود على المندل»[٢]، وأدق منه وأسبق ابن الأثير فهو يقول: «وقد جعله العرف خاصا بعلم الشريعة تخصيصا بعلم الفروع منها»[٣]، وعبارة الراغب الأصفهاني[٤] تشعر بأن هذا المعنى من الرسوخ بحيث لا يكاد يختلف عن المعنى الوضعي للكلمة فهو يجعل معنى الفقه هو: «العلم بأحكام الشريعة»[٥].

ولكن مع ذلك فإننا نجد تعريفات الفقهاء الاصطلاحية لهذه الكلمة تختلف في صياغتها وقيودها وحدودها ولكنها جميعا تتفق على كون الفقه عَلَما على العلوم الشرعية خاصة وبدقة أكثر علم الفروع منها كما في عبارة ابن الأثير السابقة ومن خلال استعراض تعريفات كثيرة من تلك لا يتسع المجال لسردها يمكننا أن نستشف أمورا جوهرية تكاد لا تختفي في كل تلك التعريفات وهي:

(١) و(العلم) وإن اختلفت عباراتهم في تفسير المقصود منه ظنا ويقينا[٦].

النجوم ٤/٢٠٧، الشذرات ٣/١٤٢، الأعلام ١/٣١٣).

(١) الصحاح للجوهري ٦/٢٢٤٣

(٢) لسان العرب ١٠/٣٠٥

(٣) النهاية في غريب الحديث ٣/٤٦٥

(٤)هو أبو القاسم الحسين بن محمد بن المفضل الأصفهاني، من أذكياء المتكلمين، أديب من حكماء العلماء، من أهل أصبهان، سكن بغداد واشتهر بها، توفي حوالي سنة ٥٠٢هـ (انظر: سير النبلاء ١٨/١٢٠، كشف الظنون ٥/٢٥٦، الأعلام ٢/٢٥٥، معجم المؤلفين ٤/٥٩).

(٥) المفردات في غريب القرآن ص ٣٨٤

(٦) كما صرح بذلك أبو الخطاب الكلوذاني بقوله: "فنريد به ما علمناه بالشرع

=

(٢) و(الأحكام) لتخرج بذلك الذوات.

(٣) و(الشرعية) لتخرج الأحكام غير الشرعية كالعقلية والحسية.

(٤) و(الاستنباط من الأدلة التفصيلية) وهو ما استقر عليه الأمر أخيرا فالعلم بالأحكام الشرعية من غير أدلتها كعلم المقلد لا يسمى فقها عند الجميع[(١)].

ويمكن لذلك أن نختار للفقه التعريف الاصطلاحي التالي:

(العلم بالأحكام الشرعية الفرعية من أدلتها التفصيلية بالاستدلال) فهذا كما يقول الباحسين: «أشهر ما نقل من تعاريف وأكثرها قبولا عند العلماء»[(٢)] كما وصفه الدكتور تيسير فائق بأنه: «أحسن ما قيل في تعريف الفقه... لسلامته من الاعتراضات الواردة عليه»[(٣)].

* * * * *

يقين، أو غالب ظن"، (التمهيد في أصول الفقه١/٤)

(١) يرى الدكتور عابد السفياني أن قيود (الشرعية)، (الاستنباط من الأدلة التفصيلية) (العملية)، و(أن الفقه هو استنباط المجتهدين) يرى أنها مشتركة بين سائر تعاريف الفقه، وهي ترجع في التحقيق إلى ما ذكرته أعلاه (انظر، كتابه: الثبات والشمول في الشريعة الإسلامية، ص٦٠-٦١)

(٢) أصول الفقه للباحسين ص٦٣ وانظر لهذا التعريف نهاية السول ١/١٩، تخريج الفروع على الأصول ص٥٠، جمع الجوامع للسبكي مع حاشية البناني وشرح المحلي١/٧١-٧٤، بيان المختصر١/١٨، مع اختلاف طفيف في بعض الألفاظ لا تأثير له

(٣)انظر مقدمة تحقيق د/تيسير فائق، لقواعد الزركشي ١/١٥

التعريف اللقبي للقاعدة الفقهية

الأمر الذي يلفت الانتباه لأول وهلة عند البحث عن تعريف للقاعدة الفقهية كعَلَم ولقب غلب إطلاقه على هذا المفهوم المعين أنك تبحث في كتب الفقه عموما بل في الكتب التي اختصت بالقواعد الفقهية فلا تظفر بتعريف خاص تنطبق عليه الشروط المعتبرة للتعريف[١] وكل ما تجده من تعريفات إنما هو صور عامة يصح أن تطلق على القاعدة في الفقه بنفس القدر الذي يصح به إطلاقها على كل القواعد في سائر الفنون بل حتى في غير الفنون مما هو أمر معنوي يمكن أن يبنى عليه غيره.

لهذا فإني أرى أن جميع تلك التعريفات إنما يصح أن تعرف بها القاعدة في طورها العام عند بيان أجزاء المركب الإضافي للمصطلح كما فعلت هنا إذ ألحقت تلك التعريفات بتعريف القاعدة الفقهية الإضافي؛ لأنني قصدت بتعريفها هناك بيان المقصود بها في شكلها العام وإطارها الأوسع وهذا المعنى الذي وجدته في تعريفات الفقهاء للقاعدة هو أليق بذلك الإطلاق منه بهذا الذي يراد به حد دقيق يضبط المقصود بهذا المصطلح بالدقة التي يتطلبها البحث العلمي؛ وما ذلك إلا لأن أمثال هذه المصطلحات تبنى عليها أمور لا تنكر أهميتها وإذا أخذنا مبدأ (ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب) في الاعتبار وهو ما يعني أن الأسباب ترث ما لمسبباتها من أحكام أدركنا ما لتحديد هذا المصطلح من حساسية أورثتها إياه أهمية ما يبنى عليه من أحكام وقضايا فمثلا بموجب تلك التعريفات التي أشرت إليها يصح أن تقول إن قولك: (الفاعل مرفوع) قاعدة فقهية؛ لأن جميع القيود المذكورة في تلك التعريفات منطبقة عليها فهي أمر كلي تعرف منه جزئيات كثيرة مع أنه لا يختلف اثنان على أن هذه القاعدة وإن

---

(١) راجع شروط الحد التي سبق ذكرها

انطبقت عليها كل القيود إلا أنها لا يمكن أن تعتبر قاعدة فقهية بل هي قاعدة نحوية.

فالصحيح كما يقول شيخي الدكتور أحمد بن حميد أن: «هذه التعريفات وإن أطلقها بعضهم على القواعد الفقهية فهي في الأصل تعريف للقاعدة بمدلولها العام ثم خصها بعض الفقهاء لتعريف القاعدة الفقهية»[١] وهو أمر لازم حتى على رأي من يرى أن القواعد أكثرية وليست كلية لنفس السبب فالحموي[٢] - وهو على رأس هذا الفريق - في تعريفه للقاعدة تكاد تشعرك عبارته بأنه على وشك أن يضع تعريفا خاصا جامعا مانعا لها عندما قال: «القاعدة عند الفقهاء غيرها عند النحاة والأصوليين»[٣] ولكنه لم يزد على أن عرفها بأنها: «حكم أكثري لا كلي ينطبق على أكثر جزئياته

---

(١) القواعد للمقري بتحقيق د/ أحمد بن حميد ١/١٠٥، وهذا هو رأي (رشيد المدور) أيضاً، انظر مقاله بعنوان: مدخل إلى معرفة القواعد الفقهية في المذهب المالكي، في مجلة الوعي الإسلامي، عدد٣٦٢ شوال ١٤١٦هـ ص٥٢ وقد أشار إلى نفس المأخذ ناصر الميمان،في كتابه القواعد والضوابط الفقهية عند ابن تيمية في كتابي الطهارة والصلاة، ص ١٢٥، كما ألمع إليه كذلك: علي أحمد الندوي في كتابه القواعد الفقهية، ص٤٦٢، والدكتور سعود الثبيتي، في مقدمة تحقيقه للاستغناء للبكري ١/٥٨.

(٢)هو أبو العباس شهاب الدين أحمد بن محمد مكي الحسيني الحموي، من علماء الحنفية، حموي الأصل، تولى التدريس والإفتاء بمصر، وصنف كتباً كثيرة منها "غمز عيون البصائر شرح الأشباه والنظائر لابن نجيم"، توفي سنة ١٠٩٨هـ (انظر: معجم المطبوعات ٣٧٥، تاريخ الجبرتي١/١٦٧، معجم المؤلفين ٢/٩٣، الأعلام ١/٢٣٨).

(٣) غمز عيون البصائر للحموي ١/٥١

لتعرف أحكامها منه»[1] وكأنه يعني بذلك أن الأكثرية هي السمة المميزة للقواعد الفقهية عن غيرها من القواعد في العلوم الأخرى مع أن ذلك وإن صح بدرجة ما إلا أنه ليس بالدقة التي يكون بها ميزة مميزة كما أراد له الحموي أن يكون فالقواعد لا تخلو من المستثنيات في أي فن وعلم اللهم إلا إذا أراد بقوله ذلك إخراج القواعد العقلية فقط على أن ذلك لا يفيد؛ فالقواعد العقلية لا تمثل إلا نسبة ضئيلة جدا من قواعد سائر العلوم إضافة إلى أنها غير واردة معنا فهي ذات وضع خاص كما سنعرف بمزيد من الإيضاح فهو بذلك يغفل -كغيره- الإشارة إلى ما يدل على تخصيص القاعدة الفقهية وتمييزها عن غيرها من القواعد في بقية الفنون والعلوم.

وعلى عكس ما نصبو إليه فالحموي بقوله هذا يشير إلى رأيه في الإشكالية التي صرف الفقهاء اهتمامهم إليها في تعريف القاعدة وأوردوا عليها قيودهم ومحترزاتهم ونشأ بسببها خلاف بينهم وهي: (هل القواعد الفقهية كلية أو أغلبية؟) وهذا الأمر وإن كانت له أهميته إلا أنه في رأيي ليس في درجة أهمية تحديد المعنى الدقيق للمصطلح الذي يحيطه بسياج حصين يمنع دخول غيره فيه أو شموله حكم غيره وتشعب معناه حتى يغدو عائما لا تمسك له بزمام وهو أمر لا يمكن التسامح فيه بالنسبة للمصطلحات العلمية التي تبني عليها الأحكام مما يجعل الدقة في تحديدها ضرورة تفرضها حساسية مناط الأحكام في الفقه الإسلامي ودقة ما يصدر عنه من جزئيات.

على أننا إن شاء الله سنعود إلى الحديث عن هذا الأمر بعد أن نحاول تلمس معنى ملائما للقاعدة الفقهية من هذا المنطلق الذي حددناه وهو اختصاصها الدقيق بالفقه دون غيره حتى يكون حديثنا في إطار موضوعي

---

(١) نفسه

مناسب لما نحن بصدده.

وهذا الانتقاد الموجه لهذه التعريفات لم يوافق عليه الباحسين؛ فهو يرى أنه: «ليس وجيها؛ لأن السلف بصدد تعريف القاعدة بوجه عام وما ذكر يصلح لكل القواعد سواء كانت أصولية أم فقهية أم كلامية أم نحوية أم غيرها فإذا أريد تخصيصها بعلم ذكر معها ما يقيدها كأن يقال: القضايا الكلية الأصولية أو القضايا الكلية الفقهية»[١].

وأنا في الحقيقة لست أدري من يعني بالسلف الذين وضعوا معنى القواعد قاصدين به القواعد بمدلولها العام هل يقصد الفقهاء أو غيرهم فإذا كان المقصود غيرهم فليس ذلك يعنينا كثيرا لأننا نتكلم عن الفقه والفقهاء ولا يهمنا أي تعريف للقاعدة خارج هذا الإطار ولم نتناول ذلك بالبحث أصلا أما إن كان يقصد بهؤلاء السلف الفقهاء فليس مسلما أبدا أن تكون تعريفات الفقهاء الواردة في كتبهم الفقهية التي تعالج موضوعات تخصصية بحتة بهذا التعميم الذي لا يعرف له حد في حين أنهم هم أنفسهم الذين بالغوا في التشدد في الحدود التعريفية وشروطها حتى كثرت اعتراضاتهم التي ملئت بها بطون الكتب الفقهية على ما تناهى في الدقة من القيود حتى سودوا بذلك الصحائف والمجلدات ثم كيف يعرف الفقهاء مصطلحا له من الأهمية ما لمصطلح القواعد الفقهية بهذا التعييم غير المألوف كل ذلك أكاد لا أجد له تفسيرا فالجاحظ[٢] يقول: «حق المعنى

---

(١) قاعدة اليقين لا يزول بالشك، د/ يعقوب الباحسين ص١٢، وهذا هو رأي مبارك آل سليمان، في مقدمة تحقيقه لكتاب: قواعد الفقه، لابن نجيم، في رسالته للماجستير، لدى جامعة الملك سعود، كلية التربية، قسم الدراسات الإسلامية عام ١٤١٦هـ) ص١٣

(٢) هو أبو عثمان عمرو بن بحر بن محبوب الكناني بالولاء، كبير أئمة الأدب =

أن يكون الاسم له طبقا وتلك الحال له وفقا ويكون الاسم له لا فاضلا ولا مفضولا ولا مقصرا ولا مشتركا ، ولا مضمنا»[١].

ولا بأس في هذا المقام من ذكر كلام لصاحب "المعجم الفلسفي" يقول فيه: «إن مدار الأمر والغاية التي يجري إليها الكاتب والقارئ إنما هو الفهم والإفهام فإذا كانت معاني الألفاظ تختلف باختلاف المتكلم والسامع فكيف تتضح وكيف تفهم إن التفاهم بألفاظ متبدلة المعاني أصعب من التعامل بنقود متبدلة القيم، فلابد للعلماء إذن من الاتفاق على معاني الألفاظ، ولابد لهم أيضا من تثبيت الاصطلاحات العلمية حتى لا تتبدل الحقائق بتبدل الألفاظ التي أفرغت فيها، إن الألفاظ حصون المعاني وتثبيت الاصطلاحات العلمية هو الحجر الأساسي في بناء العلم، فإذا أقيم هذا البناء على أساس متحرك لم يبلغ الغاية التي أنشئ من أجلها»[٢].

ولابن تيمية - وهو مجال بحثنا - عناية فائقة بضبط دلالة الألفاظ والمصطلحات، وبيان ما يتعلق بذلك من سوء الاستعمال بأهداف محمودة أو مذمومة، ولم يكن هذا الاهتمام منه من باب الترف الفكري والعلمي أو إثبات التفوق اللغوي والبلاغي وإنما كان دفاعا عن الإسلام وصدا للافتراء على ألفاظ القران والسنة، وعناية ابن تيمية بالألفاظ

ورئيس فرقة الجاحظية من المعتزلة، ولد بالبصرة سنة ١٦٣هـ، قال الذهبي: كان قوي الحفظ وله تصانيف كثيرة، وكان ماجناً قليل الدين، وتوفي بالبصرة سنة ٢٥٥هـ (انظر: سير النبلاء ٥٢٦/١١، البداية ١٧/١١ ، الشذرات ١٢١/٢ ، الأعلام ٧٤/٥).

(١) البيان والتبيين، للجاحظ ٥٢/١.، وأشار إلى نفس المعنى شيخ الإسلام ابن تيمية بقوله: ".. على سبيل الحد المطابق للمحدود في عمومه وخصوصه "(مجموع الفتاوى ٣٣٧/١٣)

(٢) المعجم الفلسفي، د/ جميل صليبا، ٧/١

والمصطلحات عائد إلى أنه لاحظ من خلال رحلاته العلمية والفكرية لما بعد الصحابة والتابعين وحتى في العصور السابقة للإسلام حدوث الاختلاف بين العقلاء في دلالات الألفاظ والمصطلحات وهذا الاختلاف كما وجد بين الطوائف يوجد في الطائفة الواحدة[١]، يقول في ذلك: «وأما أهل الكلام فالجسم عندهم أعم من هذا وهم مختلفون في معناه اختلافا كثيرا عقليا واختلافا لفظيا اصطلاحيا»[٢]، ويقول عن الفلاسفة: «قلت المقصود هنا أن نبين اختلاف اصطلاحهم في مسمى الممكن»[٣].

ويرجع ابن تيمية كثيرا من الاختلافات العلمية والعملية والتفرق والتحزب الناشئ في الأمة إلى سوء التعامل مع الألفاظ والمصطلحات لأنهم خالفوا فيها اللغة والشرع والعقل ويرى أن العلم بحقائق الأشياء والوعي بمفاهيمها يعد مدخلا أساسيا لتضييق دائرة الخلاف أو إزالته؛ إذ ما تكاد تجد خلافا في حكم إلا ومن ورائه اختلاف أو سوء فهم أو جهل بحقيقة الأمر المختلف فيه[٤]، يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: « إن كثيرا من نزاع الناس سببه ألفاظ مجملة ومعان مشتبهة حتى تجد الرجلين يتخاصمان ويتعاديان على إطلاق ألفاظ ونفيها ولو سئل كل منهما عن معنى ما قاله لم يتصوره فضلا عن أن يعرف دليله»[٥]، والأمة لا يكون لها عودة إلى

---

(١) انظر: منهج شيخ الإسلام ابن تيمية في الدعوة، للدكتور عبدالله الحوشاني ١/٦٥

(٢) التفسير الكبير لابن تيمية ٧/٤٠٠

(٣) درء تعارض النقل والعقل٨/١٩٨

(٤) انظر: الغلو في الدين في حياة المسلمين المعاصرة، عبد الرحمن اللويحق ص٥٠

(٥) مجموع الفتاوى ١٢/١١٤

وحدتها وتآلفها وانسجامها الفكري والنفسي إلا من خلال وحدة المفاهيم التي تتم من خلال توحد الإدراك لدلالة الألفاظ والمصطلحات التي هي أوعية المعاني، يقول رحمه الله: «الأئمة الكبار كانوا يمنعون من إطلاق ألفاظ المبتدعة المجملة المشتبهة؛ لما فيها من لبس الحق بالباطل مع ما توقعه من الاشتباه والاختلاف والفتنة بخلاف الألفاظ المأثورة والألفاظ التي بينت معانيها فإن ما كان مأثورا حصلت به الألفة وما كان معروفا حصلت به المعرفة كما يروى عن مالك رحمه الله أنه قال: "إذا قل العلم ظهر الجفاء وإذا قلت الآثار كثرت الأهواء " فإذا لم يكن اللفظ منقولا ولا معناه معقولا ظهر الجفاء والأهواء»[١]، إذن فلا بد من منهج للوصول إلى معاني الكتاب والسنة وأقوال سلف الأمة حيث اللفظ المنقول والمعنى المعقول ويحدد المنهج ويثبت هو نجاحه من خلال سيرته العلمية والعملية حيث سلم من التخبط في استدلاله بالنصوص الشرعية وما ورد عن سلف الأمة وكذلك فيما يكتبه عن الآخرين من أهل المنطق والفلسفة وأهل الكلام والفقه والتصوف ونحوهم يذكر ما يعتقدونه من تصورات ومفاهيم ويعرف مقدار شططهم عن منهج السلف بينما وقع آخرون إما في الغلو في الدفاع عن أقوام ونهج أثرهم وإما في الغلو في النيل منهم والحط من قدرهم.

والذي جعل ابن تيمية في هذا المستوى الناضج هو اهتداؤه إلى كيفية يفهم بها مراد المتكلم من خلال ألفاظه وكلماته ويظهر انزعاجه الشديد من هذا التناقض والتعارض في مفهوم الألفاظ والمصطلحات خصوصا إذا تعارضوا في ألفاظ القران والسنة وأقوال السلف لأن هذه الثلاثة[٢] يتعلق

(١)درء تعارض النقل والعقل ١/ ٢٧١

(٢) انظر: اقتضاء السراط المستقيم ص ٣٤٤

بها أمر الدين من حيث التصور وبناء الأحكام العلمية والعملية؛ ولهذا بذل جهدا في لفت نظر العلماء والأمة إلى ضرورة العلم بالمصطلحات والألفاظ القرآنية والنبوية وما ورد عن سلف الأمة وعلمائها وكذلك مصطلحات كل قوم في كل عصر ومصر، ويعلل ذلك بأن معرفتها من الدين في كل لفظ من ألفاظ الله عز وجل وألفاظ الرسول صلى الله عليه وسلم «ثم قد يكون معرفتها فرض عين وقد يكون فرض كفاية ولهذا ذم الله تعالى من لم يعرف هذه الحدود بقوله ﴿ٱلْأَعْرَابُ أَشَدُّ كُفْرًا وَنِفَاقًا وَأَجْدَرُ أَلَّا يَعْلَمُوا۟ حُدُودَ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ عَلَىٰ رَسُولِهِۦ﴾ [التوبة٩٧]»[١] وفيما يتعلق بألفاظ ومصطلحات غير الكتاب والسنة وسلف الأمة يقول: «ونحن نحتاج إلى معرفة اصطلاحهم وهذا جائز بل حسن بل قد يجب أحيانا»[٢] ويرى أن معرفتنا بلغات الناس واصطلاحاتهم نافعة في معرفتنا مقاصدهم ثم نحكم فيها كتاب الله تعالى «فكل من شرح كلام غيره وفسره وبين تأويله فلا بد له من معرفة حدود الأسماء التي فيه»[٣].

ويقرر أن فائدة الحدود معرفة مراد المتكلم وبيانه فكل حد للاسم بمنزلة الترجمة والبيان فيلزم معرفة الألفاظ ومعرفة مراد أصحابها بها وهذا لازم في كل علم وفن «فان من قرأ كتب النحو أو الطب أو غيرهما لا بد أن يعرف مراد أصحابها بتلك الأسماء ويعرف مرادهم بالكلام المؤلف وكذلك من قرأ كتب الفقه والكلام والفلسفة وغير ذلك»[٤] وهو ما سيأتي

---

(١) مجموع الفتاوى ٩/٩٥

(٢)بغية المرتاد في الرد على المتفلسفة والقرامطة والباطنية أهل الإلحاد والقائلين بالحلول والاتحاد، لابن تيمية ص٢٣٤

(٣) مجموع الفتاوى ٩/٦٦

(٤)مجموع الفتاوى ٩/٩٥، و انظر: لتفصيل رأي شيخ الإسلام ابن تيمية في =

بتفصيل أكثر عند الحديث عن الحد والتحديد ولهذا كان تحديد المفاهيم والمصطلحات بكل دقة أمر ضروري في كل مجال معرفي يراد له الوضوح في المنهج والدقة في الهدف فكان لزاما علينا ونحن بصدد ضبط المفهوم الصحيح لهذا المصطلح العلمي المتخصص وهو القاعدة الفقهية أن نراعي كل الدقة الممكنة وأن نستخدم وسائل البحث المتاحة جميعها للوصول إلى المفهوم الصحيح والدقيق ما أمكن لهذا المصطلح وهو ما جهدت هنا لإدراكه.

وأقدم من وجدت له تعريفا يصح تخصيصه بالقاعدة الفقهية هو المَقَّرِي المالكي[1] في كتابه (القواعد) حيث يقول: «ونعني بالقواعد كل كلي هو أخص من الأصول وسائر المعاني العقلية وأعم من العقود وجملة الضوابط الخاصة»[2] وذلك ما أوضحه الشيخ الولاتي[3] بقوله: «والمراد

هذه المسألة كتاب: منهج شيخ الإسلام ابن تيمية في الدعوة، للدكتور عبدالله الحوشاني ١/٦٥-٩٤

(١)هو أبو عبد الله محمد بن محمد بن أحمد بن أبي بكر القرشي التلمساني المقري، من فقهاء المالكية المجتهدين في المذهب، أديب متصوف، ولد بتلمسان ثم انتقل إلى فاس سنة ٧٤٩هـ فتولى فيها القضاء، ورحل إلى المشرق حاجاً فاجتمع بابن القيم وغيره من علماء عصره المشرقيين، ثم رجع فاس فمات بها سنة ٧٥٨هـ، له مصنفات أشهرها " القواعد" (انظر: الديباج المذهب٢٨٨، نيل الابتهاج ٢٤٩، الشذرات ٦/١٩٣، الأعلام ٧/٣٧).

(٢)القواعد للمقري بتحقيق د/ أحمد بن حميد ١/٢١٢.

(٣)هو محمد يحي بن محمد المختار بن الطالب عبد الله الشنقيطي الوُلاتي، ويعرف بالفقيه، من فقهاء المالكية، عالم بالحديث، ولد في ولاتة قرب تمبكتو سنة ١٢٥٩هـ وفيها تلقى العلم وتولى القضاء، رحل إلى المشرق حاجاً سنة ١٣١١هـ فالتقى بكثير من العلماء واستفاد وأفاد، توفي حيث ولد سنة ١٣٣٠هـ وترك جملة من

=

بالقواعد هنا كل دليل كلي أخص من الأدلة الإجمالية ككون الأمر للوجوب والنهي للتحريم وأعم من العقود والضوابط الفقهية الخاصة كقولنا كل ماء لم يتغير أحد أوصافه فهو طهور وكل عبادة بنية وكل طير مباح فالقواعد أدلة كلية متوسطة بين هذين»[١] فهذا التعريف مهما وجه إليه من انتقاد من جهة غموضه[٢] فلا يقدح كثيرا فيه لما تضمنه من دقة في تحديد مفهوم القاعدة الفقهية بشكل لم يسبق إليه حسب منتهى بحثي لأن هذا الغموض لا أثر له إذا ما قورن بما أغفلته بقية التعاريف من حدود وقيود تفوق ذلك أهمية كما ذكرنا وإضافة لذلك فإن قيمة هذا الانتقاد تقل كثيرا إذا ما استعنا بالتوضيح السابق لهذا التعريف الذي قدمه أحد علماء المذهب المالكي الذي ينتمي إليه المقري نفسه وأعني به العلامة الولاتي وهو وإن لم يصرح بنسبة التعريف للمقري إلا أن قرائن تشابه النص واتحاد المذهب الفقهي بين المقري والولاتي تؤكد أنه شرح لنفس التعريف.

كما لا تأثير لما انتقد به هذا التعريف من أنه: «لا يصدق إلا على القواعد الفقهية العامة دون الخاصة منها»[٣] إذا عرفنا أن ذلك إحدى مميزات التعريف وليس عيبا فيه؛ لأنه بذلك يخرج منه الضوابط الفقهية التي اصطلح على مفهوم خاص لها كما سنبين إن شاء الله وهو ما يعنيه بقوله (جملة الضوابط الفقهية الخاصة).

الكتب تبلغ المائة (انظر: ترجمة حفيده محمد بابا له في مقدمة كتابه" نيل السول"، شجرة النور الزكية ٤٣٥، معجم مصنفي الكتب العربية ٦٠٠، الأعلام ٧/١٤٢).

(١) الدليل الماهر الناصح للولاتي، ص٦.

(٢) انظر: القواعد الفقهية للندوي ص٤٣

(٣) مقدمة تحقيق بو طاهر الخطابي، لكتاب إيضاح المسالك إلى قواعد مالك ص١١٠.

وحسب المقري أنه حاز قصب السبق في وضع مفهوم دقيق للقاعدة الفقهية يخصها بهذا الفن و يراعي التفريق بينها وبين الضوابط الفقهية والقواعد الأصولية وهي أهم ما يشتبه بها من المصطلحات ولا يضره بعد ذلك أنه لم يقنن التعريف تقنينا عصريا فهو غير مطالب بذلك في ذلك الوقت الذي كان مفهوم القاعدة الفقهية فيه في أمس الحاجة إلى من يرسم مجرد إطار عام له يمكن البناء عليه في ظل غياب مثل هذا المفهوم كما رأينا من خلال تعريفات الفقهاء للقاعدة وما فيها من الغموض وعدم الدقة وهو رسم بذلك الخطوط العريضة لهذا المفهوم فاتحا السبيل لمن يأتي بعده ليسير فيه، وهذا ما نلمسه في تعريفات المعاصرين من العلماء والباحثين التي أخذت في اعتبارها تخصيص القاعدة بالجانب الفقهي والشرعي فقط فجاءت أكثر دقة، ومنها:

(١)تعريف محمد شفيق العاني: «حكم كلي أو قانون عام يندرج تحته مجموعة من المسائل الشرعية المتشابهة تشابها يجعل الحكم يشملها»[١].

(٢)وتعريف مصطفى الزرقا: «أصول فقهية كلية في نصوص موجزة دستورية تتضمن أحكاما تشريعية عامة في الحوادث التي تدخل تحت موضوعها »[٢].

(٣)وتعريف الدكتور تيسير فائق: «نصوص موجزة تتضمن أحكاما تشريعية عامة في الوقائع التي تدخل تحت موضوعها وتتجدد بتجدد الزمن فتشمل ما كان وما سيكون من وقائع وحوادث»[٣].

---

(١) الفقه الإسلامي ومشروع القانون المدني، لمحمد شفيق العاني (مطبعة البيان العربي، القاهرة ١٩٦٥م)ص١٠٣-١٠٤

(٢) المدخل الفقهي العام ٢/ ٩٤٧

(٣)مقدمة تحقيق د/تيسير فائق، لقواعد الزركشي ١/ ١٦

(٤)وتعريف الصادق الغرياني: « أمر كلي تنطبق عليه جزئيات كثيرة تعرف به الأحكام الشرعية لتلك الجزئيات»[١].

(٥)وتعريف الدكتور عبد الرحمن الشعلان: «حكم كلي فقهي ينطبق على جزئيات كثيرة من أكثر من باب»[٢].

(٦)وتعريف الدكتور أحمد بن حميد: «حكم أغلبي يتعرف منه حكم الجزئيات الفقهية مباشرة»[٣].

(٧)وتعريف الدكتور محمد الشريف: «قضية شرعية كلية يتعرف منها أحكام جزئياتها»[٤].

(٨)وتعريف علي الندوي: «أصل فقهي كلي يتضمن أحكاما تشريعية عامة من أبواب متعددة في القضايا التي تدخل تحت موضوعه»[٥].

(٩)وتعريف ناصر الميمان: «حكم كلي فقهي ينطبق على فروع كثيرة لا من باب مباشرة»[٦].

(١٠)وتعريف الدكتور السدلان: «حكم شرعي في قضية أغلبية يتعرف

---

(١) إيضاح المسالك إلى قواعد الإمام مالك، بتحقيق الصادق بن عبد الرحمن الغرياني ص٣١

(٢)القواعد لأبي بكر الحصني بتحقيق عبد الرحمن عبد الله الشعلان ١/٢٣

(٣) القواعد للمقري، بتحقيق د/ أحمد بن حميد ١/١٠٧

(٤) تحقيق د/محمد بن عبد الغفار الشريف للمجموع المذهب للعلائي ١/٣٨

(٥) القواعد الفقهية للندوي ص٤٥

(٦)القواعد والضوابط الفقهية عند ابن تيمية في كتابي الطهارة والصلاة، ناصر الميمان ص ١٢٧

منها أحكام ما دخل تحتها»[١].

هذه جملة من التعريفات المتخصصة للقاعدة الفقهية كل تعريف منها يمثل تلافيا لجوانب قصور أدركها لدى غيره؛ فسعى إلى التغلب عليها وتلك نعمة أنعم الله تعالى بها على هذه الأمة وجعلها سببا لثراء فقه الشريعة وخصوبته حيث فتح باب الاجتهاد وقيض للبحث الفقهي باحثين مخلصين يقلبون جوانبه ويجددون مباحثه حتى كانت النتيجة هذه الثروة الفقهية العظيمة التي أتاحت للباحثين الناشئين من أمثالي فرصة الموازنة والاختيار صقلا للملكة الفقهية وتربية لموهبة الاستنباط فيالها من نعمة تستحق الشكر والعرفان.

وحتى أستطيع أن أجد نفسي بين هؤلاء السابقين من العلماء والباحثين ويمكنني أن أختار من بين تلك التعريفات ما يمثل وجهة نظري الشخصية لابد أن أقدم لرأيي بمقدمات حتى أستطيع أن أعطي رأيي عن حجة وبيان فأقول وبالله التوفيق:

أولا: هل القاعدة كلية أو أكثرية؟

كما سبق أن أشرت يعتبر هذا إشكالا طرحه الفقهاء الذين عرفوا القواعد الفقهية كان سببا جوهريا لاختلاف تلك التعريفات كما قرره بعض الباحثين بقوله: «وأما معنى القاعدة في الاصطلاح الفقهي فقد اختلف في تعريفها بناء على اختلافهم في مفهومها هل هي قضية كلية أو قضية أغلبية»[٢] وذلك الخلاف راجع فيما يرى بعضهم إلى النظر إما إلى أصل

---

(١) قاعدة العادة محكمة، د/صالح بن غانم السدلان، بحث في مجلة البحوث الفقهية المعاصرة، العدد ١١، لعام ١٤١٢هـ ص٩

(٢) موسوعة القواعد الفقهية، للبورنو ١/ ٢٠

القاعدة اللغوي أو الفروع التي خرجت عنها «فالذين قالوا إنها كلية نظروا إلى أصل القاعدة ومعناها اللغوي ومن قال أنها أكثرية نظر إلى الفروع التي خرجت عن القاعدة وشذت عنها فأصبحت مستثناة منها»[١] وفي رأيي أن من أسباب ذلك الاختلاف أيضا: التفاوت بين القواعد من حيث الشمول وكثرة أو قلة المستثنيات فمنها القواعد الكبرى التي تتسع حتى يكاد لا يخرج عنها فرع مما يجعلها تقترب من المعنى الحرفي للكلية ومنها نوع أقل شمولا تزداد مستثنياته حتى تكاد تتساوى أو تزيد على ما ينضوي تحته من فروع؛ مما يجعله أقرب إلى معنى الأكثرية منه إلى معنى الكلية فالذين عرفوا القواعد بالكلية نظروا إلى تلك القواعد الكبرى وحملوا عليها الجميع[٢] كما أخذ الباقون القواعد الأكثرية بكثرة مستثنياتها وسحبوا حكمها على الجميع فقالوا القواعد أكثرية؛ ولهذا نرى الحموي يجعل المراد من القواعد الكلية: «القواعد التي لم تدخل قاعدة منها تحت قاعدة أخرى وإن خرج منها بعض الأفراد»[٣]؛ فعلل الكلية هنا بشمول القاعدة وسعتها بحيث لا تدخل تحت غيرها بل يدخل غيرها تحتها.

من هذا يتضح لنا أن في هذه المسألة رأيين وهما:

(١) رأي يقول أصحابه أن القواعد الفقهية (كلية) وهذا رأي أغلب

---

(١) القواعد والضوابط الفقهية عند ابن تيمية في كتابي الطهارة والصلاة، ناصر الميمان ص ١٢٧ ، وانظر مقدمة تحقيق الأشباه والنظائر لابن الوكيل، بتحقيق د/ أحمد العنقري ١/ ١٨

(٢) يقول الدكتور عامر الزيباري "وإطلاق لفظ كلي- يعني على القواعد الفقهية - إنما هو من باب إقامة الأكثر مقام الكل" (انظر كتابه: التحرير في قاعدة المشقة تجلب التيسير ص٢٨).

(٣) غمز عيون البصائر ١/ ٥١

الفقهاء قديما وحديثا[١] وبنوا هذا على أمور منها:

أ- طبيعة القواعد الشمولية

ب- ونوعية الشمول المقصود في القواعد

(٢) ورأي يقول أصحابه أن القواعد الفقهية أغلبية أو أكثرية وهذا رأي بعض الحنفية [٢] وبعض المتأخرين[٣] وعمدة رأيهم جملة أمور:

---

(١) وقد بينت طرفاً من تعريفاتهم عند الكلام على الاصطلاح الإضافي للقاعدة لكونها به أليق، راجع صفحة: [١٢١] من هذا البحث، وانظر لمزيد من تفصيلات هذه التعريفات: تعريفات الجرجاني ص١٧٧، المحلي على جمع الجوامع ١/٢١-٢٢، شرح التلويح على التوضيح ١/٣٤، منافع الدقائق ص٣٠٥، الأشباه والنظائر لابن السبكي ١/١١، كشاف القناع للبهوتي ١/١٦، شرح الكوكب المنير لابن النجار ١/٤٤، شرح مختصر الروضة للطوفي ١/١٢٠، تاريخ الفقه الإسلامي لمحمد أنيس عبادة ١/١٠٧، المدخل الفقهي العام ٢/٩٤٧، المدخل في التعريف بالفقه لمحمد مصطفى شلبي ص٣٢٤، وقد ساق الشيخ البورنو هذه التعريفات كلها ثم قال:«وهذه التعريفات كلها متقاربة تؤدي معنى متحداً، وإن اختلفت عباراتها، حيث يفيد جميعها أن القاعدة هي: حكم أو أمر كلي أو قضية كلية يفهم منها أحكام الجزئيات التي تندرج تحت موضوعها، وتنطبق عليها» (موسوعة القواعد الفقهية للبورنو ١/٢٢).

(٢) كالحموي في غمز عيون البصائر حيث عرف القاعدة بأنها:«حكم اكثري لا كلي ينطبق على اكثر جزئياته» (١/٥١)

(٣) مثل الدكتور أحمد بن حميد، الذي عرفها بأنها: «حكم أغلبي يتعرف منه حكم الجزئيات مباشرة» (القواعد للمقري بتحقيق بن حميد ١/١٠٦) وهذا رأي الدكتور أحمد محمد الحصري، أيضاً حيث قال:«يراد بالقاعدة عند الفقهاء الحكم الغالب الذي ينطبق على معظم الجزئيات» (القواعد الفقهية للفقه الإسلامي د/أحمد الحصري ص٨)، وهو اختيار الدكتور عبد الله العجلان، انظر كتابه القواعد الكبرى في الفقه الإسلامي ص٦، والدكتور صالح السدلان، انظر بحثه: قاعدة العادة محكمة، في مجلة البحوث الفقهية المعاصرة، العدد ١١، لعام ١٤١٢هـ ص٩،

=

أ- المعنى الوضعي لكلمة الكلية

ب- والواقع الفعلي للقواعد الفقهية المتمثل في كثرة مستثنياتها

الترجيح

إذا تأملنا مآخذ الفريقين نجد أن القائلين بأغلبية القواعد ليس معهم إلا التمسك بالمعنى الحرفي لكلمة الكلية وهي التي تفيد العموم المطلق الذي لا يكاد يتخلف عنه فرد وذلك منشأ استعمال هذه الكلمة في سائر العلوم «بالنظر إلى وضعها اللغوي في دلالتها على الشمول باعتبار كلمة(كل) صيغة من صيغ العموم»[1] وهذا المأخذ وإن كان له من الاعتبار ما لكل مصطلح في أي فن من اعتبارات أصله الوضعي إلا أنه من المعروف في كل العلوم أن الاصطلاح يضفي على الكلمة تغييرات تختلف بحسب قوة الاستعمال وضعفه وكل ذلك سائغ في جميع الفنون يقول ابن تيمية: «وما من أهل فن إلا وهم معترفون بأنهم يصطلحون على ألفاظ يتفاهمون بها مرادهم كما لأهل الصناعات العملية ألفاظ يعبرون بها عن صناعتهم وهذه الألفاظ هي عرفية عرفا خاصا ومرادهم بها غير المفهوم في أصل اللغة سواء كان المعنى حقا أو باطلا»[2] وعليه فلا يمنع كون الكلية بأصل الوضع اللغوي تفيد الشمول والاستغراق أن يراد بها في الاصطلاح معنى آخر غير الوضعي فقد يقصد بها نوع آخر من الشمول أقل استغراقا من المراد وضعا أو تستعمل في شكل آخر من الاستغراق يشمل معاني أو

وعبد العزيز الحويطان، انظر بحثه: القواعد الفقهية في مجلة البيان، العدد ٤٨، شعبان ١٤١٢هـ ص١٠، والدكتور عبد الله الدرعان، انظر كتابه: المدخل للفقه الإسلامي ص٢٢٣.

(١) القواعد الفقهية للندوي ص٥٣.

(٢) درء تعارض النقل والعقل ١/٢٢٢-٢٢٣

صورا غير التي تدل عليها بوضعها اللغوي كل ذلك سائغ مقبول في الاصطلاحات الفنية للعلوم ألا ترى أنه مع دلالة كلمة(كل) على العموم إلا أنها قصرت عنه بالاتفاق في مواضع مثل قوله تعالى: ﴿تُدَمِّرُ كُلَّ شَيْءٍ بِأَمْرِ رَبِّهَا﴾ [الأحقاف٢٥] وقوله: ﴿هُوَ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ [الأنعام ١٠٢] ﴿وَأُوتِيَتْ مِن كُلِّ شَيْءٍ﴾ [النمل٢٣]؛ فهو وإن كان كلية اصطلاحا إلا أنه ليس كلية لغة ووضعا؛ ولذلك يرجح كون القواعد الفقهية كلية بهذا الاعتبار الاصطلاحي وهو «أن هذه كلية نسبية وليست شمولية»[١] وذلك ما يشعر به كلام العلامة الحموي وهو يرى عدم كلية القواعد فهو يقول: «المراد بالقاعدة الكلية القواعد التي لم تدخل قاعدة منها تحت قاعدة أخرى لا الكلية بمعنى الصدق على جميع الأفراد بحيث لا يخرج فرد»[٢] فهو مع كونه يقصد بذلك إثبات أغلبية القواعد الفقهية التي يقول بها وذلك ما حمله على تفسير قول ابن نجيم[٣] "القواعد الكلية" بهذا إلا أنه مع ذلك يبين أن الكلية أمر نسبي ذو وجوه مختلفة يمكن أن يحمل على أي منها دون أن يضطرب المعنى؛ وهذه النسبية في الكلية المقصودة في القواعد أكدها كذلك التاجي[٤] بقوله: «وعلى كلٍ فهي - أي

---

(١) القواعد الفقهية للندوي ص٤٤

(٢) غمز عيون البصائر للحموي ٥١/١

(٣)هو زين الدين بن إبراهيم بن محمد بن محمد بن بكر، الشهير بابن نجيم اسم بعض أجداده، فقيه حنفي، ولد بالقاهرة سنة ٩٢٦هـ وتلقى العلم بها، واعتنى بالفقه الحنفي تدريساً وإفتاء وتأليفاً من أشهر مؤلفاته " الأشباه والنظائر"، توفي بمصر سنة ٩٧٠هـ (انظر: مقدمة تحقيق "الأشباه"، و"الفوائد الزينية"، خطط مبارك١٧/٥، الشذرات٣٥٨/٨، الأعلام٦٤/٣).

(٤)هو محمد هبة الله بن محمد بن يحي التاجي البعلبكي، فقيه حنفي، تولى

=

القاعدة الفقهية - كلية بالنسبة إلى غير ذلك الفرع المخرج فكما أن الدليل أخرج الفرع عنها كذلك خصها بما وراءه»[١] وهذا ما قرره الشاطبي[٢] بقوله: «فالحاصل أن العموم إنما يعتبر بالاستعمال ووجوه الاستعمال كثيرة ولكن ضابطها مقتضيات الأحوال التي هي ملاك البيان»[٣] فعموم الكلية هنا خصه الاستعمال بنوع خاص غير المقصود بالوضع وهو نوع لا يقل أصالة من الاستعمال الوضعي بل هو مقدم عليه عند تعارضهما حسب القاعدة اللغوية: «أن الأصل الاستعمالي إذا عارض الأصل القياسي كان الحكم للاستعمالي»[٤].

وهذا هو رأي شيخ الإسلام ابن تيمية الذي يقرره وهو يشرح: دلالة صيغة التفضيل في مثل قولك (لا أحد أفضل من زيد) على إثبات الفضل لزيد على غيره مع عدم نفي مساواة غيره له في الفضل في سياق تفسيره

القضاء في بغداد، ثم انتقل إلى اسطنبول وتوفي فيها سنة ١٢٢٤هـ، له مصنفات منها " سلك القلائد فيما تفرق من الفرائد" في عدة علوم، " والتحقيق الباهر" الآتي (انظر: إيضاح المكنون ١/ ٢٦٤، هدية العارفين ٢/ ٤٥٦، معجم المؤلفين ١٢/ ٩٠).

(١)التحقيق الباهر في شرح الأشباه والنظائر للتاجي ج١ ق ٢٨/أ (مخطوط)

(٢)هو أبو إسحاق إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الغرناطي، أصولي لغوي محدث من علماء المالكية المجتهدين، ولد في غرناطة وبها نشأ وتعلم، وتولى الخطابة والإمامة والتزم في سيرته السنة وحارب البدع فتعرض بسبب ذلك لمحن ألف فيها كتابه "الاعتصام"، وجاء في كتابه " الموافقات" بلون جديد في صوغ أصول الفقه ووضعه في قالب مقاصدي رائع، وتوفي رحمه الله سنة ٧٩٠هـ في غرناطة (انظر: نيل الابتهاج ٤٦-٥٠، ترجمة محمد أبو الأجفان له في مقدمة "الإفادات والإنشادات"، مقدمة نظرية المقاصد عند الشاطبي لأحمد الريسوني١٠٧-١٤١، الأعلام ١/ ٧٥).

(٣) الموافقات ٣/ ٢٧١

(٤) الموافقات ٣/ ٢٦٩

لقوله تعالى ﴿وَمَنْ أَحْسَنُ دِينًا مِّمَّنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُ لِلَّهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ﴾ [النساء١٢٥] ردا على تساؤل طرحه مفاده احتمال قصر مفهوم الآية على فضيلة الدين الإسلامي مع بقاء مساواة غيره من الأديان له في الفضل خارج نطاق دلالة الآية إذ لم تدل بمفهومها على عدم نفي ذلك المعنى أو إثباته فيؤكد أن كون تلك هي دلالة الصيغة بالوضع لا يمنع أن يراد بها في الاصطلاح معنى آخر من التفضيل يختلف عن ذلك فتفيد نفي الفضل عن الكل وإثباته للمفضل وحده فتتضمن معنى الاستثناء كأنك قلت: ما فيهم أفضل إلا هذا أو ما فيهم المفضل إلا هذا ويعلل ذلك بقوله: «واللفظ يصير بالاستعمال له معنى غير ما كان يقتضيه أصل الوضع وكذلك يكون في الأسماء المفردة ويكون في تركيب الكلام أخرى ويكون في المنقولة كالأمثال السائرة جملة فيتغير الاسم المفرد بعرف الاستعمال عما كان عليه في الأصل إما بالتعميم وإما بالتخصيص وإما بالتحويل. ويتغير التركيب بالاستعمال عما كان يقتضيه نظائره كما في زيادة حرف النفي في الجمل السلبية وزيادة النفي في كاد وينقل الجملة من معناها الأصلي إلى غيره كالجمل المتمثل بها كما في قولهم " يداك أوكتا وفوك نفخ[(١)]" و " عسى الغُوَيرْ بؤسا "[(٢)]»[(٣)] لهذا

---

(١)أصله أن رجلاً أراد أن يعبر نهراً بقربة لم يحكم نفخها وربط فمها، فانحلت به وسط النهر فشارف الغرق فلما طلب النجدة قيل له ذلك فذهب مثلاً، ويقال لمن يوقع نفسه في مكروه (انظر: جمهرة الأمثال لأبي هلال العسكري ٢/٣٣٤).

(٢)الغوير تصغير غار، وأصله أن قوماً استكنوا في غار خوفاً من عدو، فقال ذلك لهم رجل منهم، وهو يعني لعل البلاء يجيء من قبل الغار، وكان كذلك فحصرهم العدو فيه وأسرهم، فمضى مثلاً، ويقال للرجل يخبر بالشر فيتهم به (جمهرة الأمثال للعسكري ٢/٤٥).

(٣) مجموع الفتاوى ١٤/٤٣٠، و انظر أيضاً: التفسير الكبير ٣/٤٦٠

نرجح كلية القواعد الفقهية ويمكن أن نجمع حيثيات هذا الترجيح في الوجوه التالية:

(١) ما أشار إليه ابن النجار بقوله: «لذلك لم يحتج إلى تقييدها-أي القواعد الفقهية-بالكلية لأنها لا تكون إلا كذلك»[(١)] فما لم تعتبر القواعد الفقهية كلية ولو باعتبار من الاعتبارات فلا يصح أن تكون قواعد؛ لأن من شأن القواعد ألا تكون إلا كلية فتجريدها من الكلية يعتبر سلبا لهويتها وطمسا لأبرز معالمها فذلك إن صح هنا صح في كل المسميات التي تعتورها مقتضيات تستلزم تخلف بعض مفاهيمها الأساسية عنها فيجوز مثلا أن نسلب القمر صفة من أهم صفاته كالبياض؛ لمجرد أنه ليس متصفا بها على الدوام فقد يفقدها في ظروف معينة كالغيم والكسوف ونحو ذلك فما جاز هنا جاز هناك مع الفارق بين المعنوي والمادي الذي لا تأثير له هنا.

(٢) وأن كثرة مستثنيات بعض القواعد الذي يحتج به القائلون بعدم كلية القواعد يكاد ينعدم في بعض القواعد الفقهية مثل القواعد الخمس الأساسية «فالمستثنيات فيها قليلة جدا»[(٢)] فهي أقرب إلى المعنى الذي قصدوه للكلية ويؤيد ذلك ما قاله محمد علي المكي[(٣)] من أن: «أكثر

---

(١) شرح الكوكب المنير لابن النجار ١/٤٥.

(٢) القواعد الفقهية للندوي ص٤٤

(٣)هو محمد علي بن حسين بن إبراهيم المالكي المكي، فقيه نحوي مغربي، ولد بمكة سنة ١٢٨٧هـ وتعلم بها، وولي إفتاء المالكية والتدريس بالمسجد الحرام، توفي بالطائف سنة ١٣٦٧هـ، له نحو ٣٠ كتاباً جلها ما زال مخطوطاً، منها " تدريب الطلاب على قواعد الإعراب" "وتهذيب الفروق والقواعد السنية في الأسرار الفقهية " الذي اختصر فيه فروق القرافي ويعرف بتهذيب الفروق (انظر: الأعلام ٦/٣٠٥-٣٠٦، الأزهرية ٧/٣٣٣).

قواعد الفقه أغلبية»[١] فمفهومه وجود قواعد ولو قليلة يصح وصفها بالكلية على هذا المعنى الضيق مع أنه ممن يصنف ضمن القائلين بأغلبية القواعد وبهذا يتضح عدم استقامة هذا الاستدلال لعدم اطراده.

(٣) وأن عموم القواعد عموم استقرائي لا عقلي فالعموم الاستقرائي هو الناشئ عن «تتبع الجزئيات كلها أو بعضها للوصول إلى حكم عام يشملها جميعا»[٢] «كما إذا تصفحنا جزئيات الحيوان فوجدناها تحرك فكها الأسفل عند المضغ فحكمنا بأن كل حيوان يحرك فكه الأسفل عند المضغ»[٣] فهذه قاعدة كلية استقرائية خرج عنها التمساح حيث يقال أنه يحرك فكه الأعلى حين المضغ فخروج التمساح عن القاعدة لا يخرجها عن كونها كلية[٤] وأما العموم العقلي فهو المبني على البحث والنظر مثل: «كل واحد يجمع مع اثنين يساوي ثلاثة وهذا عموم عقلي فلا يوجد واحد يجمع إلى اثنين فيكون غير ثلاثة أبدا وإلا قدح في هذا العموم وأبطله»[٥].

فعموم القواعد الفقهية من النوع الاستقرائي الذي لا يضره تخلف بعض جزئياته عنه وليس من النوع العقلي الذي يبطله ذلك؛ لأن القواعد

---

(١) تهذيب الفروق للشيخ محمد علي بن حسين، مطبوع بحاشية الفروق للقرافي ٣٦/١

(٢) ضوابط المعرفة وأصول الاستدلال والمناظرة، عبدالرحمن حبنكة الميداني، ص١٨٨.

(٣)تهذيب المنطق بشرح الخبيصي وحاشيتي العطار والدسوقي ص٢٥٠، وانظر أيضا: مجموع الفتاوى ١٥٠/٩

(٤)انظر: موسوعة القواعد الفقهية للبورنو ٢٣/١

(٥)القواعد والضوابط الفقهية عند ابن تيمية في كتابي الطهارة والصلاة، ناصر الميمان ص ١٢٣

الفقهية من الشرعيات والشرعيات طريقها الاستقراء وليس من العقليات[(١)] التي تؤخذ عن طريق البحث والنظر[(٢)].

وفي ذلك يقول الشاطبي: «هذا شأن الكليات الاستقرائية واعتبر ذلك بالكليات العربية فإنها أقرب شيء إلى ما نحن فيه؛ لكون كل واحد من القبيلين أمرا وضعيا لا عقليا وإنما يتصور أن يكون تخلف بعض الجزئيات قادحا في الكليات العقلية كما نقول "ما ثبت للشيء ثبت لمثله عقلا" فهذا لا يمكن فيه التخلف البتة؛ إذ لو تخلف لم يصح الحكم بالقضية القائلة "ما ثبت للشيء ثبت لمثله " فإذا كان كذلك فالكلية في الاستقرائيات صحيحة وإن تخلف عن مقتضاها بعض الجزئيات »[(٣)].

ولعل هذا ما قصد المقري الاحتراز منه في تعريفه للقواعد الفقهية بقوله: «ونعني بالقواعد كل كلي هو أخص من الأصول **وسائر المعاني العقلية** »[(٤)].

(٤) وما ذكره الشاطبي بقوله: «وأيضا فالجزئيات المتخلفة قد يكون تخلفها لِحِكَم خارجة عن مقتضى الكلي فلا تكون داخلة تحته أصلا أو تكون داخلة لكن لم يظهر لنا دخولها أو داخلة عندنا لكن عارضها على

---

(١) يقول الشاطبي: "الأدلة العقلية إذا استعملت في هذا العلم فإنما تستعمل مركبة على الأدلة السمعية، أو معينة في طريقها، أو محققة لمناطها، أو ما أشبه ذلك، لا مستقلة بالدلالة، لأن النظر فيها نظر في أمر شرعي، والعقل ليس بشارع" أ.هـ (الموافقات ١/٣٥)

(٢) انظر: موسوعة القواعد الفقهية للبورنو ١/٢٤

(٣) الموافقات للشاطبي ٢/٥٢، وانظر أيضاً: ١/٢٥١، ٣٢٩، ٢/٢٦٧، ٢٨٢، ٣/٣٠، ٥١، ٣٦٣ منه

(٤) القواعد للمقري بتحقيق د/ أحمد بن حميد ١/٢١٢.

الخصوص ما هي به أولى»[١].

فالشاطبي بهذا يقرر أن تخلف بعض الفروع عن الكلي قد يكون غير حقيقي كما يبدو لأول وهلة؛ وذلك يرجع إلى سبب من ثلاثة:

أ- أن يكون المعنى المراد بالكلي لا ينطبق عليها أصلا فهي ليست من أفراده حتى يلزم من عدم دخولها تحته قصوره أو عدم شموله.

ب-وأن تكون تلك الجزئيات يشملها الكلي ولم تخرج عنه ولكن بوجه خفي غير ظاهر كما لو قيل الحكمة من الرخصة في السفر رفع المشقة والملك المرفه لا مشقة عليه و مع ذلك يشمله الحكم؛ فيقال إن تلك الحكمة وهي رفع المشقة تتناوله من جهة خفية وهي اعتبار سلامته من كيد الكائدين له مثلا و عليه فالمشقة لاحقة له لكن لا يظهر ذلك إلا بعد تأمل.

ج- وأن تكون الفروع المستثناة مندرجة تحت كلي آخر هو أولى بها لمقتضيات قد لا تظهر إلا بعد نظر وتأمل فغالبا ما تُظْهِرُ نتيجة التأمل العلمي أولوية تلك الفروع بقواعد أخرى غيرها[٢] فيعلم عدم صحة دخولها تحت القاعدة المدعاة فتسلم من النقض بتخلف بعض فروعها عنها «وانطلاقا من هذا المعنى أغفل بعض الفقهاء ذكر المستثنيات من القواعد في مصنفاتهم»[٣] مثل: ابن الوكيل[٤] وابن

---

(١)الموافقات للشاطبي ٢/٥٣

(٢) انظر المشقة تجلب التيسير، لصالح بن سليمان اليوسف ص١٧

(٣)القواعد والضوابط الفقهية عند ابن تيمية في كتابي الطهارة والصلاة، ناصر الميمان ص ١٢٣

(٤)هو أبو عبد الله زين الدين محمد بن عبد الله بن عمر بن مكي العثماني الدمشقي، ويقال له " ابن المرحِّل"، فقيه شافعي، ولد في دمشق بعد سنة ٦٩٠هـ، وتعلم فيها وفي =

رجب وابن اللحام[١] والمقري والونشريسي[٢] والقرافي[٣] وغيرهم[٤].

ولقد وضع الدكتور الباحسين - جزاه الله خيرا - طريقة جيدة تعالج كما يقول ما يوجه إلى القواعد من انتقادات تطعن في كليتها استنادا إلى ما

مصر ودرس فيهما وتولى القضاء بدمشق نائباً فترة، كان عارفاً بالفقه وأصوله محمود السيرة، توفي في دمشق سنة ٧٣٨هـ، له مصنفات منها " الأشباه والنظائر" (انظر:طبقات السبكي ٩/ ١٥٧، الدرر ٣/ ٤٧٩، الشذرات ٦/ ١١٨، الأعلام ٦/ ٢٣٤).

(١)هو أبو الحسن علاء الدين علي بن محمد بن عباس بن شيبان بن اللحام البعلي يعرف بابن اللحام والبعلي، فقيه حنبلي، ولد ببعلبك بعد سنة ٧٥٠هـ، وتلقى التعليم بها، ثم انتقل إلى دمشق ودرس بها وناب في الحكم وصار من شيوخ الحنابلة بالشام ثم انتقل إلى القاهرة فدرس بها إلى أن توفي سنة ٨٠٣هـ، له مصنفات منها " القواعد والفوائد الأصولية" "واختيارات شيخ الإسلام ابن تيمية" (انظر: الضوء اللامع٥/ ٣٢٠، الجوهر المنضد٨١، الشذرات٧/ ٣١، الأعلام ٥/ ٧).

(٢)هو أبو العباس أحمد بن يحي بن محمد الونشريسي التلمساني، فقيه مالكي، ولد سنة ٨٣٤هـ وتعلم في تلمسان، ثم خرج منها فاراً من نقمة حكومتها عليه، فدخل فاس واستوطنها إلى أن مات بها سنة ٩١٤هـ له كتب منها " إيضاح المسالك إلى قواعد الإمام مالك " و"القواعد"(انظر: شجرة النور الزكية٢٧٤، البستان٥٣، جذوة الاقتباس١/ ١٥٦، الأعلام١/ ٢٦٩).

(٣)هو أبو العباس شهاب الدين أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن الصنهاجي القرافي، من علماء المالكية، نسبته إلى قبيلة صنهاجة البربرية، ولد بمصر وبها نشأ وتعلم حتى انتهت إليه رئاسة المذهب المالكي، برع في الفقه والأصول، أشهر مصنفاته "الذخيرة" في الفقه "الفروق" في قواعده، توفي سنة ٦٨٤هـ بمصر (انظر: الديباج المذهب٦٢، شجرة النور ١٨٨، معجم المطبوعات ١٥٠١، الأعلام ١/ ٩٤).

(٤) انظر: تحقيق د/ سعود الثبيتي لكتاب: الاستغناء للبكري ١/ ٨٥

يخرج عنها من فروع اقتبسها فيما يبدو من قول الإمام الشاطبي هذا فهي مبنية على هذا الأساس الذي قرره هنا وهو عدم دخول الفرع المستثنى في القاعدة فلا يخل بكليتها خروجه وسماها (**شروط تطبيق القاعدة الفقهية**) وملخصها ما يلي:

• أن تتوفر في الوقائع الشروط الخاصة التي لابد منها لانطباق القاعدة عليها.

•وأن لا يعارضها ما هو أقوى منها أو مثلها سواء كان دليلا فرعيا معتدا به أو قاعدة فقهية أخرى متفق عليها.

•وأن تكون الواقعة المطلوب تطبيق الحكم الشرعي عليها خالية من الحكم الشرعي بالنص أو الإجماع[١].

فمتى تخلف شرط من هذه الشروط فلا مجال حينئذٍ لتطبيق القاعدة وليس ذلك الفرع في هذه الحالة داخلا فيها أصلا فلا يكون من ثم مستثنى منها وبهذا تظل كلية القواعد بمنأى عن تهمة كثرة المستثنيات.

(٥) وأن الشرع الإسلامي يعطي الغالب حكم القطعي ويعتبر الظن في مواضع اعتبار القطع ويتعبد به؛ ولذلك فالقواعد الفقهية وإن كانت بالنظر إلى مستثنياتها أغلبية إلا أن لها حكم الكلية القطعية وذلك كما يقول الشاطبي: «لأن المتخلفات الجزئية لا ينتظم منها كلي يعارض هذا الكلي الثابت»[٢] فهذه الفروع المستثناة لا تقوى على معارضة الكلي الثابت فيحكم له بالقطع.

(٦) وأن القواعد جارية على نسق القياس من حيث جمعها لعدد من

---

(١) انظر: القواعد الفقهية للباحسين ص١٧٥-١٧٨

(٢)الموافقات للشاطبي ٥٣/٢، و انظر أيضا: ٢٦١/٣ منه.

المسائل الفقهية[1] والقياس تتخلف عنه صور معينة لمقتضيات خاصة ومع ذلك لا تنقدح صحته ولا ينخرم اطراده[2].

فالقاعدة لا تعدو أن تكون تصويرا مبدئيا للفكرة الفقهية التي تعبر عن المنهاج القياسي العام في حلول القضايا وترتيب أحكامها والقياس كثيرا ما يعدل عنه في بعض المسائل إلى حلول استحسانية تبعا لمقتضيات خاصة بتلك المسائل مما يجعل الحكم الاستثنائي أقرب إلى مقاصد الشريعة في تحقيق العدالة وجلب المصالح ودرء المفاسد ورفع الحرج[3].

وإلى هذا المعنى أشار العز بن عبد السلام بقوله: «اعلم أن الله شرع لعباده السعي في تحصيل مصالح عاجلة وآجلة تجمع كل قاعدة منها علة واحدة ثم استثنى منها ما في ملابسته مشقة شديدة أو مفسدة تربو على تلك المصالح وكذلك شرع لهم السعي في درء المفاسد في الدارين أو في أحدهما تجمع كل قاعدة منها علة واحدة ثم استثنى منها ما في اجتنابه مشقة شديدة أو مصلحة تربى على تلك المفاسد وكل ذلك رحمة بعباده ونظر لهم ورفق ويعبر عن ذلك كله بما خالف القياس[4] وذلك جار في

---

(١) انظر القواعد الفقهية للفقه الإسلامي، د/أحمد محمد الحصري ص٨

(٢) انظر مقدمة تحقيق د/تيسير فائق، لقواعد الزركشي ١/١٦

(٣) انظر القواعد الكبرى، د/عبد الله العجلان ص٦، بتصرف

(٤) يرى شيخ الإسلام ابن تيمية، عدم سلامة استخدام مثل هذا المصطلح فهو يقول: "فمن رأى شيئاً من الشريعة مخالفاً للقياس، فهو مخالف للقياس الذي انعقد في نفسه، ليس مخالفاً للقياس الصحيح في نفس الأمر" (القياس في الشرع الإسلامي ص١١)، وقد علل الشيخ موقفه هذا بعدة حجج، ساقها بالتفصيل والتوضيح شيخنا الدكتور عمر بن عبد العزيز في كتابه: المعدول به عن القياس ص٢٢-٢٧.

العبادات والمعاوضات وسائر التصرفات»[١].

ومن هذا المنطلق فإن المستثنيات التي تخرج عن القواعد الفقهية لمقتضيات استحسانية خاصة تشبه تلك التي تجري في القياس لا تضر بكلية القواعد ولا تحد من شمولها لما وراء تلك المستثنيات كما لم تمنع تلك الفروع المعدول بها عن القياس - حسب التعبير السائد - القياس من الاطراد ولم تحد من شمول الحكم لما وراءها.

وأما الخلاف بين الأصوليين حول تخصيص العلة مما قد يعكر على قولنا بعدم القدح في القياس بتخلف بعض فروعه حيث اشترط بعضهم في العلة عدم النقض أي وجود الحكم معها في جميع محالها وعدم تخلفه عنها[٢] وذلك ما يعني انتقاض القياس بالفروع المتخلفة في الحكم عن العلة بينما لم يشترط الآخرون ذلك وجعلوا تخلف الحكم عن العلة في بعض الصور غير ناقض لها فيما وراءه[٣] فهو ليس واردا على هذه المسألة على الصحيح[٤]؛ لأننا نعني المستثنيات من القياس التي أخرجها الدليل

---

(١) قواعد الأحكام للعز بن عبد السلام ١٣٨/٢، وورد قوله (التصرفات) بلفظ(التصدقات) وقوله(تربو) بلفظ (تربى) ولعله تصحيف؛ لأنه لا معنى له، والأوجه ما أثبته كما نقله عنه محمد مصطفى شلبي، في كتابه: تعليل الأحكام ص١٨١.

(٢) فالنقض عند الأصوليين هو: تخلف الحكم مع وجود العلة ولو في صورة (انظر: البحر المحيط للزركشي٥/٢٦١)

(٣) انظر لتفصيل ذلك: تعليل الأحكام لمحمد مصطفى شلبي ص١٧٤-١٨٨.

(٤) وكان رأي شيخنا الفاضل الدكتور عمر بن عبد العزيز أن: الناقض الوارد على سبيل الاستثناء لا ينقض باتفاق، فهو خارج عن محل النزاع، وإنما يتناول النزاع في النقض وعدمه، ما إذا تخلف الحكم عن الوصف ولم يكن ذلك التخلف في صورة مستثناة كالعرايا فحينئذٍ يحصل الخلاف هل يقدح في القياس أو لا ؟ حسب ما أفادنا به جزاه الله خيراً في تدريسه لنا نهاية السول للأسنوي عند شرح هذه المسألة.

فهذه لا ينقض بها القياس ولا تؤثر في عدم علية العلة كما رجحه كثيرون يقول ابن قدامة[١]: «لا يوجب نقضا على القياس ولا يفسد العلة بل يخصها بما وراء الاستثناء فيكون علة في غير محل الاستثناء»[٢]كبيع العرايا المستثنى من قياس تحريم الربا وكبيع السلم المستثنى من قياس عدم جواز بيع غير الموجود وقت العقد فهذه الصور تعتبر صورا مستثناة من القياس جارية على غير قاعدته ومع ذلك فلا تأثير لها؛ «لثبوته قطعا بنص الشارع ومناسبة العقل» كما يقول الطوفي[٣] ولذلك لم يحتج حتى إلى الاحتراز منه عند الاستدلال[٤] يقول البدخشي[٥]: «لا يجب على المستدل أن يحترز في متن الاستدلال عن النقض المستثنى بأن يذكر قيدا يخرجه مثل

---

(١)هو موفق الدين أبو محمد عبد الله بن أحمد بن قدامة الجماعيلي المقدسي الدمشقي الحنبلي، من أئمة الحنابلة، لم يكن في عصره أفقه منه، ولد بجماعيل سنة ٥٤١هـ، قدم دمشق صغيراً وتلقى العلم فيها وفي بغداد، بلغ الغاية في العلم والدين والخلق، توفي سنة ٦٢٠هـ بدمشق، له مصنفات من أعظمها " المغني" في الفقه و"روضة الناظر" في الأصول (انظر: سير النبلاء ١٦٥/٢٢، ذيل ابن رجب ١٣٣/٢، البداية ٨٤/١٣، الأعلام ٦٧/٤).

(٢)روضة الناظر مع حاشية عبد القادر بدران ٣٢٦/٢

(٣) شرح مختصر الروضة للطوفي ٣٢٨/٣

(٤) انظر، روضة الناظر مع حاشية عبد القادر بدران ٣٢٦/٢،

(٥) هو محمد بن الحسن البدخشي الحنفي ويقال البلخشي، صوفي من أهل المنطق والأصول، وكان يعتقد في ابن عربي، سكن دمشق واتصل بالسلطان سليم الأول العثماني وزاره السلطان مرتين، له في المنطق حاشية على شرح إلياس الرومي للشمسية، وفي الأصول "شرح على منهاج الوصول" توفي بدمشق سنة ٩٢٢هـ (انظر: الشقائق النعمانية٢١٤، الكواكب السائرة٨٩/١، كشف الظنون٩٠/٢، معجم المؤلفين٩٩/٩).

أن يقول في الذرة مطعوم لا حاجة للتفاضل فيه حتى يخرج العرايا و هذا باتفاق»[١] وعلل ذلك الطوفي بأنه: «إنما يجب الاحتراز عما لو لم يحترز عنه لورد نقضا وهذا ليس كذلك»[٢].

وهذا الذي قررته هو ما رجحه ابن تيمية بقوله: «الراجح في الجملة قول من يخص العلة لفوات شرط أو لوجود مانع فإن ملاحظته أقرب إلى المعقول وأشبه بالمنقول وعلى ذلك تصرفات الصحابة والسلف من أئمة الفقهاء وغيرهم... وهذا عين الفقه بل هو عين كل علم بل هو عين كل نظر صحيح وكلام سديد»[٣] وبهذا نعلم أن المستثنيات الخارجة عن القواعد الفقهية هي من هذا القبيل؛ لما ذكرنا فلا يقدح خروجها عن مقتضى القاعدة في كليتها كما لا تقدح هذه الفروع المستثناة في اطراد العلة في القياس وشمول حكمه والله أعلم.

ثانيا: الحد والتحديد في تعريف القاعدة

بعد أن تحدثنا بشيء من التفصيل عن كلية القاعدة؛ بما أنها تمثل منعطفا مهما أثر في معظم التعريفات الفقهية للقاعدة إن لم نقل كلها وبعد أن بينا رجحان كليتها بتلك الاعتبارات بعد هذا كله لعل من المناسب كخطوة أخيرة تسبق القرار باختيار تعريف مناسب للقاعدة وفق كل المعايير التي نرى ضرورتها لمثل هذا التعريف أن نعيد النظر في تلك النماذج المختارة من تعريفات القاعدة بمفهومها اللقبي الخاص بالجانب الفقهي دون غيره؛ وذلك لأن هذه النظرة تتيح لنا المقارنة العلمية والموازنة

---

(١)شرح البدخشي مناهج العقول على منهاج الوصول للبيضاوي ١٠٦/٣.

(٢)شرح مختصر الروضة للطوفي ٣٢٨/٣

(٣)الفتاوى الكبرى ١٩٩/٦-٢٠١ انظر:مجموع الفتاوى ٤٦/٢٤

الموضوعية بين مشتملاتها من قيود وحدود وما عسى أن تحمله باختلاف ألفاظها من معانٍ لابد أن تتفاوت في قوة ودقة أداء ما يناط بها من مفاهيم؛ وذلك حتى يتسنى لنا الاختيار من بين هذه الثروة العلمية والحصيلة الثقافية ما يكون أصدق وأدق في أداء المعنى المراد وهذا يقودنا إلى الحديث عن الحد والتحديد على أساس أنه الوسيلة إلى إدراك التفاوت بين تلك المدلولات، فنقول:

إذا كانت القواعد المنطقية في الحدود غير مسلمة؛ لأنها ترى أن الحد يصور حقيقة الشيء وتخوض في سبيل ذلك في تفاصيل وتشعبات لا طائل تحتها وهو أمر لا يؤيده النظر الصحيح؛ كما أثبت ذلك شيخ الإسلام ابن تيمية من خلال ستة عشر وجها من الاستدلال[(١)] وهو في نقده ذلك انتهج منهج الهدم والبناء في آن واحد؛ فكان يهدم الحدود الأرسطية ليشيد مكانها الحدود المستقاة من القرآن[(٢)] فهو يعتبر بذلك صاحب الفضل في التفرقة بين طبيعة الحد عند المناطقة وحقيقة الحد في الكتاب والسنة[(٣)] وهذا ما بينه الشيخ رحمه الله بقوله: «إن الحد هو الفصل والتمييز بين المحدود وغيره يفيد ما تفيده الأسماء من التمييز والفصل بين المسمى وبين غيره فهذا لا ريب أنه يفيد التمييز فأما تصور الحقيقة فلا»[(٤)] وهو نفس ما أخذه الشاطبي على الحدود المنطقية، فهو يرى أنها لا تليق بالجمهور الذين جاءت الشريعة بخطابهم؛ لأن مسالكها صعبة المرام ولا

---

(١) راجع مجموع الفتاوى ٩/٤٣-٦٧.

(٢) انظر منطق ابن تيمية د/ محمد حسني الزين ص٤٥.

(٣) انظر أثر القرآن في منهج التفكير النقدي عند ابن تيمية، د/محمود السعيد الكردي ص١٢٥.

(٤) مجموع الفتاوى ٩/٤٩.

يتوصل إليها إلا بعد قطع أزمنة في طلب تلك المعاني ومعلوم أن الشارع لم يقصد إلى هذا ولا كلف به، وذلك ما جعلها خارجة عن اعتبار الشارع، ثم يشرح مفهومه للمنهج الشرعي في التحديد فيقول: « كما قال عليه السلام "الكبر بطر الحق وغمط الناس"[1] ففسره بلازمه الظاهر لكل أحد وكما تفسر ألفاظ القرآن والحديث بمرادفاتها لغة من حيث كانت أظهر في الفهم منها وقد بين عليه السلام الصلاة والحج بفعله وقوله على ما يليق بالجمهور وكذلك سائر الأمور وهي عادة العرب والشريعة عربية ولأن الأمة أمية فلا يليق بها من البيان إلا الأمي.... فإذا التصورات المستعملة في الشرع إنما هي تقريبات بالألفاظ المترادفة وما قام مقامها من البيانات القريبة»[2] وهو بذلك يلتقي مع شيخ الإسلام ابن تيمية في الرؤية كما التقى به في جوانب أخرى في الفقه والفكر ستأتي الإشارة إلى بعضها إن شاء الله، إلا أن الواقع التاريخي يجعلنا نقدم ابن تيمية عند الترتيب وإن كان ذلك لا يشكل بعدا ذا أهمية بالغة تعود على الفكرة كفكرة بقدر ما يعطيها من عمق وأصالة بنسبتها إلى عالمين ومفكرين عظيمين كابن تيمية والشاطبي، ولا يهم بعد ذلك السابق أو اللاحق بقدر أهمية الفكرة نفسها وصدق انتسابها وقوة ورسوخ أدلتها وهو ما برز فيه كلا الإمامين وأبليا فيه بلاء حسنا.

وإن كان شيخ الإسلام ابن تيمية قد حمله انصرافه إلى الرد على الترهات التي بلى بها أهل المنطق علوم المسلمين فركز لأجل ذلك على بيان الجزء الذي يتعلق به مقصوده من مفهوم الحد وهو كونه إنما يراد

---

(١)أخرجه مسلم برقم (٩١) في كتاب الإيمان (النووي٢/٨٩) من حديث ابن مسعود رضي الله عنه.

(٢)الموافقات بتحقيق مشهور آل سليمان ١/٦٧-٦٨.

لتمييز المحدود لا لتصوره فقد سبقه جده المجد ابن تيمية في بيان أدق لمفهوم الحد بقوله: «الحد هو الجامع المانع يجمع جزئيات المحدود ويمنع من دخول غيرها فيها»[١] وهو المفهوم الذي أكده الشيخ نفسه أكثر من مرة وفي أماكن متفرقة من كتبه كقوله: «أن كل ما أحاط بالمحدود بحيث لا يدخل فيه ما ليس منه ولا يخرج منه ما هو منه كان حدا صحيحا»[٢]؛ فإذا كان الاسم يراد منه أن يميز المسمى بحيث لا يختلط مع غيره؛ حتى يضاف له كلما أمكن أن يشتبه بغيره قيد جديد يختلف باختلاف المسميات فالشخص مثلا يميز باسمه المجرد إذا كان متميزا يؤمن فيه اللبس وإلا أضيف إليه اسم أبيه ثم جده وأحيانا يلجأ إلى الكنية أو اللقب إذا كان فيهما معان مفردة تقل المشتركات فيها؛ كل ذلك حتى يستوثق من تميز المسمى عن غيره بشكل يبعد الالتباس وهذا ما عناه شيخ الإسلام بقوله: «فليس الحد في الحقيقة إلا اسما من الأسماء أو اسمين أو ثلاثة»[٣] فإذن لا أقل أن تنال المسميات العلمية نفس القدر من التمييز؛ بل هي أحوج إلى الدقة في التمييز من الأسماء الشخصية لما يترتب على مفاهيمها من أحكام تختلف بتفاوت بسبب الاختلاف- وإن دق - بين المسميات؛ يقول شيخ الإسلام: «ومعرفة حدود الأسماء واجبة لأنه بها تقوم مصلحة بني آدم في النطق الذي جعله الله رحمة لهم لا سيما حدود ما أنزل الله في كتبه من الأسماء كالخمر والربا؛ فهذه الحدود هي الفاصلة بين ما يدخل في المسمى ويتناوله ذلك الاسم وما دل عليه من الصفات وبين ما ليس كذلك؛ لهذا ذم الله من سمى الأشياء بأسماء ما أنزل الله بها

---

(١) المسودة في أصول الفقه، ص٥٧٠

(٢) الرد على المنطقيين لابن تيمية ١/٤٦

(٣) الرد على المنطقيين، لابن تيمية ١/٣٨

من سلطان؛ فإنه أثبت للشيء صفة باطلة كإلهية الأوثان»[١].

وهذا ما دفع ابن حزم[٢] إلى التحامل بعنف على نقصان الدقة وقلة الاهتمام بالمسميات العلمية؛ لما يترتب على ذلك من مفاسد جمة فهو يقول: «والأصل في كل بلاء وعماء وفساد اختلاط أسماء ووقوع اسم واحد على معاني كثيرة فيخبر المخبر بذلك الاسم وهو يريد أحد المعاني التي تحته فيحمله السامع على غير ذلك المعنى الذي أراد المخبر فيقع البلاء والإشكال وهذا في الشريعة أضر شيء وأشده هلاكا لمن اعتقد ذلك الباطل»[٣].

و شيخ الإسلام ابن تيمية إذ يركز في نظريته هذه في الحد على أنه يراد لتمييز المحدود لتعلق الغرض بذلك فإنه يضع لهذا التمييز ضوابط دقيقة تحده وتيسر التطبيق عليه شأنه في ذلك شأنه فيما يتناول من مسائل فيحدد هذا التمييز المطلوب في الحد بأنه: «ما به يعرف الملازم المطابق طردا وعكسا فكلما حصل هذا فقد ميز المحدود من غيره»[٤].

---

(١) الفتاوى ٥٩/٩

(٢)هو أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الظاهري، عالم الأندلس في عصره وأحد أئمة الإسلام، ولد بقرطبة سنة ٣٨٤هـ وكانت له وزارة ولكنه تركها زهداً وانصرف إلى العلم تحصيلاً وتدريساً، كان شديداً في نقده بعيداً عن المصانعة مما أثار الضغائن عليه فطرد من الأندلس ليموت في بادية لبلة سنة ٤٥٦هـ، اشتهر عنه القول بنفي القياس والإفراط في الظاهرية في الفروع دون الأصول، وقد ترك من المصنفات نحو ٤٠٠ مجلداً بخطه، أشهرها " المحلى" في الفقه الظاهري (انظر: سير النبلاء ١٨٤/١٨ ، البداية ٨٢/١٢، نفح الطيب ٣٦٤/١، الأعلام ٢٥٤/٤).

(٣) الإحكام لابن حزم ٦٠٤/٢

(٤) الفتاوى ١٢١/٩

وفي سبيل الوصول إلى تحديد دقيق للمعرف فقد صنف ابن تيمية كما يرى الدكتور محمد الزين الصفات أو ماهية الأشياء في مراتب ثلاث:

- مرتبة التطابق: وهي الصفات الأساسية

- مرتبة التضمن: وهي الصفات التي تتضمن بعض خصائص الموصوف

- مرتبة الالتزام: وهي الصفات التي يمكن تعريف الموصوف بدون إيرادها أو الوصول إلى إدراك ماهية هذا الموصوف إذا لم تذكر [1].

وهذه النظرية الإسلامية في الحد هي ما يقرره شيخ الإسلام بقوله: «فكل من شرح كلام غيره وفسره وبين تأويله فلابد له من معرفة حدود الأسماء التي فيه؛ فكل ما كان من حد بالقول فإنما هو حد للاسم بمنزلة الترجمة والبيان فتارة يكون لفظا محضا إن كان المخاطب يعرف المحدود وتارة يحتاج إلى ترجمة المعنى و بيانه إذا كان المخاطب لم يعرف المسمى وذلك يكون بضرب المثل أو تركيب صفات ذلك لا يفيد تصوير الحقيقة لمن لم يتصورها بغير الكلام فليعلم ذلك»[2].

وإذا كان الحد حسب تعريف آل تيمية له - بناء على نسبة "المسودة" بكل ما تشتمل عليه إليهم جميعا [3]- الذي اتفقوا فيه مع كثير من العلماء

---

(١) انظر: منطق ابن تيمية، د/محمد الزين ص٧٨، وانظر: الرد على المنطقيين لابن تيمية، ١/٨٧، ٥١، ٣٧.

(٢) الفتاوى ٦٧/٩ وانظر أيضاً ٩/٩٥-٩٦ منه

(٣) بسط القول في هذا الأمر، أحمد إبراهيم الذروي، في تحقيقه للمسودة، الذي تقدم به لنيل درجة الدكتوراه، من جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، كلية الشريعة، قسم الأصول، عام ١٤٠٤هـ، وأثبت صحة هذه النسبة من خلال سبع نقول لعلماء متقدمين، نقلوها من المسودة منسوبة إلى آل تيمية، وهي موجودة بعينها

=

يجب أن يجمع جزئيات المحدود ويمنع دخول غيره فيه فإذا رجعنا إلى تعريفات القاعدة مرة أخرى لنزن بدقة أكثر حظ كل واحد منها من التمييز الذي يمنحه للقاعدة ويضفيه عليها ومدى توفر عنصري الجمع والمنع فيها آخذين في اعتبارنا المراتب التي وضعها ابن تيمية لصفات الماهية كبديل لما وضعه المنطقيون فإننا نتناول الأمر من خلال الأوجه التالية:

الوجه الأول: الوصف الأساس[١] (مرتبة التطابق عند ابن تيمية): تختلف التعريفات في الوصف الذي يمكن اعتباره أساسا في تعريف القاعدة مما يضطرنا إلى وقفة مع هذا الوصف فهل هو: (حكم) أو (أمر) أو(قضية) أو (نص) أو (أصل) ؟

وإذا كان (الحكم) يدور معناه اللغوي حول (المنع)[٢] وتختلف الاصطلاحات العلمية حول المقصود به من فن إلى آخر على أن تعلقه بالمقصود الاصطلاحي للقاعدة يعود إلى المفهوم الفقهي للحكم الذي يعني: «أثر خطاب الشارع »[٣] أي: «ما ثبت بالخطاب كالوجوب

في المسودة، راجع الرسالة المذكورة ص١٥-١٦.

(١) ونعني بالوصف الأساس، ذلك الوصف الذي تستند إليه كافة الأوصاف الأخرى في التعريف، بحيث لا يُستغنى عنه فيه، كالاسم في الجملة، هو العمدة الذي لابد أن تستند إليه، فلا تتكون بدونه، وهو ما يفهم من تقسيم ابن تيمية السالف الذكر لصفات الماهية.

(٢) كما تفيد بذلك المصادر اللغوية فابن فارس يقول: "لها أصل واحد وهو المنع" (انظر معجم مقاييس اللغة٢/٩١) حتى قال الطوفي: "وإليه ترجع تراكيب مادة (ح ك م) أو أكثرها" (شرح مختصر الروضة ١/٢٤٧).

(٣) كشاف اصطلاحات الفنون ١/٣٧٨

والحرمة»[١]، والمفهوم الأصولي الذي يعني: «خطاب الله المتعلق بأفعال المكلفين بالاقتضاء أو التخيير»[٢]، وهو تعلق تفرضه ضرورة الانتساب على أقل تقدير وإن مر عبر المعنى اللغوي؛ لضرورة الوضع إلا أنني أرى أن هذا الوصف لا يتناسب وتعريف القاعدة الفقهية بمفهومها المتفق عليه؛ لأنه بهذا المعنى ليس إلا جزءا من مفهوم القاعدة؛ فهو لا يعدو أن يكون أحد المترتبات على توفر عناصر القاعدة وأجزائها الاصطلاحية فسواء التزمنا بالمفهوم الفقهي للحكم فإن ما يصدر عن القاعدة من حل وحرمة ونحوهما ما هو إلا بعض ما أنيط بمفهومها أو أخذنا المعنى الأصولي له فهي ليست خطاب الشارع إلا على اعتبار كونها حجة في نفسها وهو أمر غير مسلم فلا يصح وضعه في التعريف وحتى لو وسعنا المقصود بالحكم حتى بلغنا به المنع اللغوي فلن يستقيم لنا الحد أيضا؛ لأن المنع على افتراض أنه من نواتج القاعدة فإنه مع ذلك لا يصح إلا على اعتبار حجيتها كذلك وحتى على أساس المعنى العرفي للحكم وهو: «إسناد أمر إلى آخر إيجابا أو سلبا»[٣]، فمع أن وجوده بهذا المعنى «يستلزم وجود الطرفين المحكوم والمحكوم عليه ولكنه لا يفصح عن المعنى الكامل للقاعدة»[٤].

أما (الأمر) فهو أوسع[٥] من أن يستعمل في تعريف علمي دقيق؛ فمادته اللغوية تفيد أنه يستعمل بمعنى: الأمر من الأمور و الأمر ضد النهي

---

(١) القاموس الفقهي ص٩٦

(٢) شرح مختصر الروضة للطوفي ١/ ٢٥

(٣) كشاف اصطلاحات الفنون ١/ ٣٧٢

(٤) القواعد الفقهية للندوي، ص٤٢

(٥) يقول مصطفى الزرقا:" لفظ الأمر كلفظ الشيء من أوسع ألفاظ اللغة عموماً وشمولا " (المدخل الفقهي العام ٢/ ٨٣٩)

و النماء والبركة والمَعْلَم والعَجَب[1]، وإن كانت معظم استعمالاته الاصطلاحية لا تخرج عن (الأمر ضد النهي) و(الأمر الحال والشأن)[2] فدقة التعريف تقتضي أن ينطبق على المعرف انطباق الكف على الكف لا يفضل أحدهما على الآخر كما يحلو لأهل الأصول أن يعبروا[3] والحاصل أن الحد يجب أن يكون مساويا للمحدود وإلا لكان أعم أو أخص وهما لا يصلحان للتعريف[4] وهو ما عبر عنه ابن تيمية بالطرد والعكس كما سبق.

وأما (الأصل) فهو تعبير عن القاعدة بمرادفها اللغوي؛ فالأصل في اللغة يطلق على معانٍ مرجعها وأرجحها أنه "ما يبتنى عليه غيره"[5] وهذا كما ترى قريب الصلة بالمعنى اللغوي للقاعدة فهو بهذا يكتسب مزية على غيره بأنه يعطي للقاعدة شرحا توضيحيا قد يكون مفيدا من حيث السهولة وقلة التعقيد ويعطي تمييزا مبسطا للمفهوم الأولي للقاعدة إلا أنه مع ذلك تعكر عليه نسبية الإدراك والفهم التي تلازم التعريف بالمرادف مع ما

---

(١) انظر معجم مقاييس اللغة لابن فارس ١/ ١٣٧

(٢) المعجم الوسيط ص٢٦، وانظر لإطلاقات الأمر بالتفصيل: الكليات للكفوي ص١٧٦-١٨١

(٣) هذه عبارة الشيرازي في اللمع، انظر ١/ ١٤٦

(٤) شرح مختصر ابن الحاجب للأصفهاني، ١/ ٦٦

(٥) التعريفات، للجرجاني، ص٢٨، وقد رجحه الدكتور يعقوب الباحسين بعد أن ساق تعريفاته اللغوية وأوصلها إلى عشر تعريفات ثم قال: "وإذا كان لنا أن نختار منها تعريفاً فإن قولهم إن الأصل هو ما يبتنى عليه غيره أولى هذه التعاريف بالاعتبار؛ لكون أكثر كتب الأصول قد اعتمدته؛ ولكونه أقرب إلى المعاني اللغوية؛ لأن الأصل أسفل الشيء وأساسه، ولا شك أن أسفل الشيء وأساسه هو الذي يقع عليه البناء" أصول الفقه للباحسين ص٣٩، وانظر أيضا: التفريق بين الأصول والفروع، د/ سعد الشثري ١/ ٣٨

يشترط فيه من أن يكون المرادف الثاني أظهر من الأول[١] وإلى هذه النسبية يشير ابن النجار عندما قال عن المرادف الذي يطلق في الحد اللفظي: «أشهر عند السائل من المسئول عنه»[٢]؛ ولهذا يقول ابن بدران[٣] في تعليقه على هذا الشرط: «المراد بالظهور وعدمه إنما هو بالنسبة إلى المخاطب لا إلى أصل الوضع؛ فكم ممن يعلم أن الليث موضوع للحيوان المعروف ولا يعرف لِمَ وضع لفظ الأسد وبالعكس»[٤]؛ فلا شك أن ما يكون أظهر عند أحد قد يكون أخفى عند غيره مما يفقد التعريف عنصر الثبات فلا يكون المردود المعرفي منه بنفس الدرجة لكل متلقٍ حتى مع اتحاد أو تقارب المستوى الثقافي؛ «فمعلوم أن الناس يتفاوتون في قوى الأذهان أعظم من تفاوتهم في قوى الأبدان »[٥] أضف إلى ذلك أن التعريف بالمرادف الذي يسميه الغزالي[٦] ومن تبعه[٧] بالحد اللفظي

---

(١) روضة الناظر لابن قدامة مع شرح بن بدران عليها، ٣٩/١. وانظر أيضاً: البحر المحيط للزركشي ١٠٣/١

(٢) شرح الكوكب المنير ٩٥/١

(٣)هو عبد القادر بن أحمد بن مصطفى بن عبد الرحيم بن محمد بدران، فقيه أصولي حنبلي، عارف بالأدب والتاريخ، ولد في دومة قرب دمشق، وعاش فيها، وتولى إفتاء الحنابلة، واهتم بالآثار في آخر عمره، له مصنفات منها " المدخل إلى مذهب الإمام أحمد " " ونزهة الخاطر العاطر شرح روضة الناظر"، توفي في دمشق سنة ١٣٤٦هـ (الأعلام ٣٧/٤، معجم المطبوعات ٥٤١، معجم مصنفي الكتب العربية ٢٧٩، الأعلام الشرقية ١٢٨/٢).

(٤) نزهة الخاطر العاطر شرح روضة الناظر ٣٩/١-٤٠.

(٥) مجموع الفتاوى ١٠٣/٩

(٦) انظر المستصفى ١٢/١

(٧) كابن الحاجب في المختصر، انظر شرح المختصر للأصفهاني ٦٣/١

«الأكثرون على أنه راجع إلى اللغة وليس من الحدود في شيء» كما يقول الزركشي[1] على أن استعمال الأصل في تعريف القاعدة الفقهية يزيد من التباسها بالقاعدة الأصولية ويقلل من تميزها؛ فالمعنى اللغوي للأصل الذي ذكرناه يفيد أنه ما يبنى عليه غيره هو أكثر تحققا في القاعدة الأصولية منه في القاعدة الفقهية وإن كانت لا تخلو منه كما سنعرف إن شاء الله إلا أنه في مجال التميز والتحديد نجد أن هذا الوصف ألصق بالأصولية منه بالفقهية وقول الشاطبي: «كل أصل يضاف إلى الفقه لا ينبني عليه فقه فليس بأصل له »[2]بمثابة التطبيق لهذا المعنى اللغوي للأصل ومن هذا المنطلق يتوقف تعريف القاعدة بهذا القيد على الاتفاق على حجية القاعدة وهو أمر محل بحث ونظر كما أشرنا فينبغي تحاشيه في التعريف حتى يسلم من المطاعن.

وأما (النص) فقليل من استخدمه في تعريف القاعدة فلا نجده إلا في تعريف الدكتور تيسير فائق وهو استخدام لا يخلو من تجوز؛ فإن النص يدل في اللغة على: رفع وارتفاع وانتهاء في الشيء[3] وكل ما أظهر فقد نُصَّ[4] «ثم نقل في الاصطلاح إلى الكتاب والسنة وإلى ما لا يحتمل إلا

---

(١) البحر المحيط للزركشي ١٠٣/١، وهو بدر الدين أبو عبد الله محمد بن بهادر بن عبد الله الزركشي، فقيه وأصولي شافعي، تركي الأصل ولد في مصر سنة ٧٤٥هـ وتعلم بها وبدمشق وحلب، وتوفي بالقاهرة سنة ٧٩٤هـ من مصنفاته "البحر المحيط " في الأصول و"المنثور" في قواعد الفقه ويعرف بقواعد الزركشي (انظر: الدرر ٣٩٧/٣، الشذرات ٣٣٥/٦، طبقات المفسرين ١٦٢/٢، الأعلام ٦٠/٦).

(٢) الموافقات، ٤٣/١

(٣) انظر معجم مقاييس اللغة ٣٥٦/٥

(٤) لسان العرب ١٦٢/١٤

معنى واحدا»[١] وعلى كلا الاعتباريين لا أرى لمدلول النص وثيق صلة بمفهوم القاعدة إلا على اعتبار ضيق وشديد الغموض يمكن أن يلمح من خلال صورة القاعدة من حيث كونها أظهر مما يدخل تحتها من جزئيات وذلك علاوة على أنه مأخذ شكلي لا يصح اعتباره في التعريف؛ لأنه يغفل المضمون الأكثر أهمية في هذا الشأن فهو فوق ذلك بعيد التناول غير ظاهر فيما تتناوله القاعدة من قيود لا يجوز إغفالها وهذا يفسر عزوف معظم من عرف القاعدة عن استخدام هذا اللفظ مع ما لا أستبعده من حيثيات أخرى قد لا تكون ظاهرة لي؛ لذا فإن الأسلم للتعريف استبعاده فيما أرى والله أعلم.

لم يبق معنا من الأوصاف الرئيسة في تعريف القاعدة إلا (القضية) وهذا الوصف يستحق التأمل؛ لأنه دون بقية الأوصاف حظي باهتمام أكثر الذين عرفوا القاعدة قديما وحديثا سواء بمدلولها العام أو الخاص.

وإذا رجعنا إلى معنى القضية نجد أن أصلها اللغوي «يدل على إحكام أمر وإتقانه وإنفاذه لجهته»[٢] و «قضى قضيا و قضاء وقضية حكم وفصل»[٣] وأما اصطلاحا فهي: «قول يحتمل الصدق والكذب لذاته»[٤]، وهو اصطلاح منطقي وإن كان كل من استخدم القضية لم يخرج بها عن

(١) كليات أبي البقاء الكفوي ص٩٠٨، وانظر أيضاً تعريفات الجرجاني ص٢٤١.

(٢) معجم مقاييس اللغة ٥/٩٩.

(٣) المعجم الوسيط ص٧٤٢.

(٤) تهذيب المنطق بشرح الخبيصي وحاشيتي العطار والدسوقي ص٢٢٥ تحرير القواعد المنطقية، لقطب الدين الرازي ص٩١.

هذا المعنى فقد سماها شيخ الإسلام ابن تيمية «الجملة الخبرية»[١] وهو معنى لا يبعد عن سابقه؛ فالخبر يطلق لمعان تدور حول الصدق والكذب[٢]؛ ولهذا عرفها الجرجاني بأنها: «قول يصح أن يقال لقائله أنه صادق فيه أو كاذب فيه»[٣].

وعلى كل حال فإن استخدام هذا اللفظ في تعريف القاعدة يعتبر أسلم من بقية الألفاظ لما يلي:

(١)أن مفهومها الاصطلاحي يشمل كل عناصر المسألة المطلوبة في مفهوم القاعدة فهي تشمل: «المحكوم عليه وبه والنسبة الحكمية والحكم»[٤] وذلك ما يضفي عليها صبغة التعميم - الذي هو أكثر ملاءمة لمفهوم القاعدة التي يدخل تحتها جزئيات كثيرة - ويخلصها من المفهوم الضيق الذي يلازم بعض الألفاظ التي استخدمت كوصف رئيس للقاعدة كما أسلفنا وهي مع ذلك ليست بالشمول الذي يتجاوز مفهوم القاعدة فكل ما تدل عليه من عناصر وارد تحت مفهوم القاعدة فالحكم جزء من أجزائها وهو مستلزم للمحكوم به والمحكوم عليه والنسبة بينهما وبهذا ينطبق هذا

---

(١)مجموع الفتاوى ٦٩/٩.

(٢) انظر في ذلك: كليات أبي البقاء الكفوي ص ٤١٥،ويقول الشيخ أحمد الدمنهوري، في كتابه، إيضاح المبهم من معاني السلم ص٩١ مطبوع مع تحرير القواعد المنطقية، الذي سبق ذكره: "واحد القضايا قضية، وهي مرادفة للخبر.."، كما صرح بهذا الترادف بين الخبر والقضية، الشيخ عيد الوصيف محمد عبد الرحمن، في كتابه علم المنطق الحديث والقديم ص٦٦.

(٣) تعريفات الجرجاني ص١٧٦.

(٤) كليات أبي البقاء الكفوي ص٧١٢،وانظر، المعجم الفلسفي، جميل صليبا، نشر دار الكتاب اللبناني، بيروت، ١٩٧٩م، ١٩٥/٢.

الوصف على القاعدة انطباق الكف على الكف بلا زيادة ظاهرة ولا نقصان مخل.

(٢)وأنها تعطي بشكل مختصر تصورا مبدئيا عن معظم مشتملات القاعدة التي يراد بها أن تطرح معنى واسعا في أضيق إطار من الألفاظ وهذا يفسر استخدام شيخ الإسلام ابن تيمية لها كمرادف لمعنى(الكلمة الجامعة)أي التي تجمع معاني كثيرة في عبارة قصيرة[١].

ولعل في هذا بيانا لترجيحنا لهذا الوصف كوصف مطابق في تعريف القاعدة.

الوجه الثاني: خصائص[٢]المحدود أو المعرف (مرتبة التضمن حسب المصطلح التيمي) من ناحية الصفات التي تحمل بعض خصائص المحدود أو المعرف فإننا نجدها كذلك بشكل مختلف في هذه التعريفات ولكن بنظرة فاحصة نستطيع إرجاعها إلى الفئات الرئيسة التالية:

(١) أنها قضية كلية أو أغلبية.

(٢)وأنها تتضمن أحكاما تشريعية عامة.

(٣)وأنها تنطبق أو تندرج تحتها جزئيات أو فروع كثيرة

(٤)وأنها يتعرف منها على أحكام الجزئيات

---

(١) انظر الفتاوى ٩/٦٨

(٢) أعني بهذا التعبير، تلك الصفات التي يشتمل عليها التعريف، وليست في مرتبة الأوصاف الرئيسة التي يهدم عدمها المعرف من أساسه، فلا يبقى له وجود، كالشأن بالنسبة للمرتبة الأولى، ولكنها في ذات الوقت، تعبر عن المحدود بخصائصه الملازمة له، التي يسبب فقدها اختلالاً في صدق التعبير عنه، ووصفه وتحديده، وهو ما عبر عنه الشيخ بمرتبة التضمن كما سبق، والله أعلم

وبما أنه قد سبق الحديث عن الخصيصة الأولى وهي كلية القاعدة أو أغلبيتها[1] فسأفرد حديثي هنا عن بقية الخصائص متسائلا هل بينها اختلاف ما؟ أم أنها ألفاظ مختلفة لمعانٍ متفقة؟ وأيها أصدق في تخصيص القاعدة ؟.

بالنسبة للوصف الثاني فإن القاعدة تتضمن أحكاما تشريعية عامة بلا شك ولكن هل يغطي ذلك مفهوم القاعدة بحيث يمكن إدراك صفة العموم المقصودة به بدون أن يكون مرتبطا بالفروع أو الجزئيات التي اكتسبت هذه الأحكام التشريعية عمومها من شمولها لها؟ أو أن هذه الشمولية للأحكام الشرعية التي تشملها القواعد الفقهية هي خصيصة غير منفكة عن الفروع المخرجة عليها وبالتالي فلا يمكن فهم هذا العموم بمعزل عن هذه الفروع والجزئيات؟

هذا السؤال يقودنا إلى سؤال آخر وهو: أيهما أسبق الفروع الفقهية أو القواعد الفقهية ؟

أعتقد أنه من الأمور المتفق عليها أن القواعد الفقهية إنما تختلف بشكل أساس عن القواعد الأصولية بأنها مستنبطة من خلال استقراء الفروع والجزئيات وربطها بعضها ببعض ومن ثم تصاغ القواعد خلال ملاحظة أوجه الاتفاق بين تلك الفروع التي جعلت الحكم الشرعي ينتظمها[2] وهو أمر لا يستثنى منه حتى تلك القواعد المستنبطة من النصوص الشرعية مباشرة فإن التقعيد بها مصدره ملاحظة الصور الجزئية التي ينتظمها الحكم الذي اشتملت عليه النصوص ولا غرابة في ذلك فهو ما ينسجم مع المنهج

---

(١) راجع " أولا: هل القاعدة كلية أو أكثرية؟ " في صفحة (١٤٠) من هذا البحث

(٢) انظر في ذلك: القواعد الفقهية للندوي ص٤١، وتحقيق د/محمد بن عبد الغفار الشريف للمجموع المذهب للعلائي ١/٤٢

القرآني القائم على الانطلاق من الجزئيات المحسوسة ليتوصل عن طريقها إلى الكليات غير المحسوسة؛ «فالاستدلال بالحواس مجاله ما نبصر به وما نسمع والاستدلال بالعقل القادر على التجريد يمكن له أن يصل إلى معاينة ما لا نبصر»[١] وعلى هذا الأساس أيضا أقام شيخ الإسلام ابن تيمية نظريته في الحد التي سبق أن أشرنا إليها وهي تشمل رأيه القائم على أساس سبق الجزئيات على الكليات بناء على أنها كذلك فطرةً؛ « فالعلم بالجزئيات أسبق إلى الفطرة فجزم الفطرة بها أقوى ثم كلما قوي العقل اتسعت الكليات »[٢] فهو يرى أن أساس المعرفة الإنسانية هو معرفة الجزيء[٣] فقد أولى ابن تيمية أهمية كبرى للمدركات المعينة التي تدرك بالحس وتكون طريقا إلى المعرفة فالإنسان يرى الإنسان ويراه متحركا بالإرادة حساساناميا إلى آخر الصفات فينتقل من هذه المشاهدة المباشرة إلى التصميم بأن كل إنسان متحرك بالإرادة إلى آخر الصفات[٤].

وعلى هذا الأساس فإن تضمن القواعد الفقهية لأحكام شرعية عامة وإن كان صحيحا جملة إلا أنه ليس خصيصة مستقلة تتميز بها القواعد؛ لأن الأحكام العامة تعتبر كليات عامة مكونة من منظومة من الجزئيات السابقة لها في الوجود فلا يعقل بحال أن تدرك بمعزل عنها أو تنفك عنها كما لا ينفك البناء عن لبناته التي شيد منها فارتباطها بالجزئيات أمر لا

---

(١)أثر القرآن في منهج التفكير النقدي عند ابن تيمية،د/محمود السعيد الكردي، ص١٠٨

(٢) مجموع الفتاوى ٩/ ١١٥

(٣) انظر منطق ابن تيمية للزين ص١٢٣

(٤) انظر: منطق ابن تيمية للزين ص١٣٦ وانظر أيضاً: الرد على المنطقيين لابن تيمية ص٣٦٣، والفتاوى ٩/ ١١٥

يمكن إغفاله إذ بينما يمكن أن تمثل هذه الجزئيات خصيصة مستقلة تختص بها القواعد على أساس أنها تنطلق منها وتعود إليها وأنها مادة صياغتها وعنصر بنائها الأساس لا يمكن أن تمثل الأحكام العامة منفردة هذه الخصيصة؛ لما ذكرنا ومع ذلك فقد يكون الجمع بين الوصفين في التعريف أصدق في أداء المقصود وأدق في بيانه.

وإذا صح التعبير عن احتواء القواعد للأحكام الشرعية العامة بـ"التضمن" بناءا على أن طبيعة القواعد تقتضي أن تشتمل على هذه الأحكام فقد لا يكون لواضع القاعدة أو صائغها دور في هذا الاشتمال أكثر من علمه به إذ أن العموم من خصائص القاعدة ولوازمها الوضعية كألفاظ العموم التي تدل بطبيعة وضعها على العموم بلا تدخل من أحد يتجاوز العلم بهذا العموم والكشف عنه ولكن الأمر يختلف بالنسبة للفروع والجزئيات الفقهية المخرجة على هذه القواعد فإن اشتمالها عليها لا يخلو التعبير عنه بـ " التضمن" من مطعن؛ نظرا لأن هذا الاشتمال لا تقضي به طبيعة القواعد الوضعية فلابد فيه من تدخل خارجي يقوم به من يستخدم القاعدة حتى يكشف عن اشتمالها على هذا الفرع الفقهي المعين ولنفس السبب لا يُسلَّم التعبير عنها بـ"انطباق أحكامها على الجزئيات أو اندراج الجزئيات تحتها" لما في كلمتي "الانطباق" و " الاندراج " كذلك من آلية قد لا تؤدي المعنى المقصود في القواعد التي تستلزم نوع جهد للتوصل إلى تطبيقها على جزئياتها.

يقول الدكتور محمد الشريف: «وقولهم "يتعرف" في صيغة التفعل إشارة إلى أن تلك المعرفة بالكلفة والمشقة وهو أولى من التعبير بـ "تنطبق" لأن القضية التي تكون فروعها بدهية غير محتاجة إلى التخريج لا تدخل

في القاعدة»[١] فإذا كان علينا أن نتحاشى هذه الملاحظة فإننا نرى أن تعرف أحكام الجزئيات من القواعد الفقهية يصدق على المجهود الذي لابد أن يبذله الفقيه في تطبيق أحكام القواعد العامة على جزئياتها وهو ما يغفله التعبير الثاني الذي يفهم منه انطباق حكم القاعدة بشكل آلي على الجزئية المقصودة وهو أمر لا يصدق تماما على مفهوم القاعدة وبالتالي فإن: **تضمن الأحكام التشريعية العامة التي تعرف منها أحكام الجزئيات الفقهية** هو الوصف الأصدق في تخصيص مفهوم القاعدة ذلك لأن استخدام لفظ الجزئيات بدل الفروع أدق من حيث إنه يشير إلى ما رجحناه من كلية القواعد فكان التعبير به مقرونا بقيد الفقهية أولى من التعبير بالفروع لقصوره في هذا الجانب.

الوجه الثالث : الصفات الثانوية[٢] (مرتبة الالتزام عند ابن تيمية): وفي هذا المستوى أيضا نجد في تعريفات القاعدة مجموعة من الأوصاف قد يصح تصنيفها تحت هذه المرتبة؛ لأنها في الواقع لا تعدو أن تكون من لوازم القاعدة بمعناها الصحيح أو هي مكملات لهذا المفهوم يمكن تصنيفها كما يلي:

---

(١)تحقيق د/محمد بن عبد الغفار الشريف للمجموع المذهب للعلائي ١/٣٠، و انظر مقدمة تحقيق د/تيسير فائق،لقواعد الزركشي ١/١٥

(٢) وأعني بها تلك الأوصاف التي يشتمل عليها تعريف القاعدة، وهي لا تمثل أوصافاً رئيسة فيه، ولا خصائص مميزة، وإنما تضفي على المعرف مزيد إيضاح، بينما لا يتضرر ولا يختل بعدمها، فهي في درجة المحسنات التي قد ينفع وجودها، ولا يضر عدمها في قليل ولا كثير، إلا أنها تعتبر مما يلزم من التعريف الصحيح للمحدود، حتى لو لم يذكر معه، كما يشعر قول ابن تيمية "واللازم لها الخارج عنها بمنزلة المدلول عليه بالالتزام" (الرد على المنطقيين ١/٥١).

(١)تشابه الجزئيات المندرجة فيها.

(٢)تجدد أحكامها مع الزمن.

(٣)إيجاز عباراتها.

(٤)تعرف الحكم منها بصورة مباشرة.

(٥)كون فروعها من أبواب فقهية متعددة.

بالنسبة للوصف الأول الذي نجده في تعريف محمد شفيق العاني فمع أنه يزيد في توضيح مفهوم القاعدة إلا أنه ليس من الأهمية بالمقدار الكافي فتشابه الفروع التي تتناولها القاعدة وإن كان أمرا لازما لها في الغالب إلا أنه ليس قيدا يحتاج إليه التعريف بالنظر إلى عدم اطراده فقد يكون من فروع القواعد ما لا يظهر فيه التشابه وهو فوق ذلك أليق بعلم الأشباه والنظائر وهو علم مستقل عن علم القواعد مهما قيل من وثيق الصلة بينهما إضافة إلى أن تشابه المسائل الفقهية قد يعلق به بعض الفقهاء معاني أخرى غير التقعيد فهذا الحموي يقول عن الأشباه والنظائر: «المراد بها المسائل التي يشبه بعضها بعضا مع اختلاف في الحكم لأمور خفية أدركها الفقهاء بدقة أنظارهم»[1] فها هو التشابه يستعمل بمعنى مخالف فيقصد به التفريق لا التجميع؛ ولهذا فإن إغفال هذا القيد في التعريف قد يكون أسلم له والله أعلم.

أما " تجدد أحكام القواعد مع الزمن " فإضافة في التعريف لا تخلو من غموض فقد يفهم من هذا الوصف تغير أحكام الشريعة وتبدل مقاصدها وهو مفهوم لا شك في بطلانه لأن الشريعة لا تبديل فيها ولا تغيير منذ أكملها الله تعالى وقال: ﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾ [المائدة٣] ﴿لَا تَبْدِيلَ

(١) غمز عيون البصائر، ٣٨/١

لِكَلِمَٰتِ ٱللَّهِۚ﴾ [يونس٦٤] وحتى لو أريد به تناول أحكامها لما يستجد من حوادث فلا لزوم له فهذا شأن الشريعة الإسلامية بكل أحكامها وسائر أنواعها بما أودعها الله إياه من ثبات وشمول[1] فلا تختص القواعد من ذلك بمزيد على غيرها فهو بهذا المعنى لا يخرج عن مفهوم القاعدة بما تشتمل عليه من أحكام يجري تطبيقها على مستجدات النوازل فهو من لوازمها التي تضفي عليها مزيد إيضاح ولكنك ترى ما فيه من غموض لا يخلو من زلل مع عدم اختصاصه بمفهوم القاعدة دون بقية أجزاء الشريعة الإسلامية؛ لهذا فخلو التعريف منه أقرب إلى الموضوعية والدقة إن شاء الله.

و" إيجاز العبارة " من لوازم القاعدة غالبا إلا أن عدم اطراده وقلة انضباطه يجعل الاحتفاظ به في التعريف لا يسلم من نقد فلابد من إهماله ونحن نسعى إلى الدقة في التعريف ما أمكن حتى لا يعترض علينا بالقواعد الفقهية التي تطول عباراتها و هي ذات عدد غير قليل بين قواعد الفقه ويزداد الأمر سوءا عندما تتباين وجهات النظر فيزدوج الحكم على نص واحد بين الإيجاز والإطناب؛ لعدم الانضباط و دعوى أن لا مشاحة في الاصطلاح.

أما القيدان الأخيران فلهما أهمية خاصة عند أهل هذا الفن فالأول يقصد به التفريق بين القاعدة الفقهية والأصولية حيث الأولى تستخرج منها الفروع مباشرة بلا واسطة والثانية لا يتوصل بها إلى ذلك إلا بواسطة الأدلة الشرعية وأما القيد الثاني منهما فالمقصود منه التفريق بين القاعدة والضابط

---

(١) يمكن، في هذا الشأن مراجعة كتاب: " الثبات والشمول في الشريعة الإسلامية "، للدكتور عابد السفياني، وخاصة مبحث " القول بتغير الأحكام بتغير الزمان " ص٤٤٨-٥٣٩، ففيه دراسة مستفيضة لهذا المسألة، خلص فيها إلى: " أن ما يسمى بقاعدة، تغير الأحكام بتغير الزمان، لا أصل لها عند السلف الصالح " ص٥٩١.

الفقهيين فالمصطلح عليه عندهم -كما سيأتي بإذن الله - أن القاعدة تشمل فروعا من أبواب متعددة بينما يشملها الضابط من باب واحد فبقدر أهمية هذا التفريق وما يترتب عليه من أحكام في التطبيق ينال هذين القيدين أهميتهما ولكنك تراني مع ذلك وضعتهما في هذه المرتبة الأخيرة من الأوصاف المعتبرة في التعريف وما ذلك إلا بغية الدقة والموضوعية في البحث؛ فإنني أرى أنه مهما بلغت أهمية هذين الوصفين فإن القاعدة الفقهية تظل متميزة حتى عند عدمهما بدليل أن اعتبارهما فيها محل خلاف بين الفقهاء والباحثين كما سنعرف فمنهم من لا يرى فرقا أصلا بين القاعدة والضابط بل يرى ترادفهما كما أن هناك من لا يعتبر المباشرة وعدمها في استنباط الفروع فرقا بين القاعدتين الأصولية والفقهية بدليل أن كثيرا منهم لم يعد ذلك ضمن الفروق بينهما إلا أنه مع ذلك يظل ذو أهمية لا تنكر في تحديد مفهوم القاعدة بدقة أكبر لذلك رأيت أن مرتبته في الأهمية تأتي بعد الأوصاف الأساسية والخصائص وإضافته في التعريف تضفي عليه مزيدا من الدقة والتمييز.

والآن بعد هذه الجولة الطويلة في تعريف مفهوم القاعدة التي أطلتها عمدا وطالت أيضا رغما عني فإنني قصدت أن أدقق هذا المصطلح بشكل أكبر لعلي أستكمل بعض القليل الذي تركه غيري رغم كثرة من ولج هذا الباب حتى لم يبق السابقون للاحقين شيئا فجزاهم الله خير الجزاء على ما قدموا من معارف وجدها الصغار من أمثالي معينا ثرا لينهلوا منه حتى الري فآخر ما توصل إليه بحثي هو تعريف القاعدة الفقهية بالتعريف التالي:

قضية كلية تتضمن أحكاما شرعية عامة تتعرف منها أحكام جزئيات فقهية من أبواب متعددة مباشرة

المطلب الثاني

تعريف الضابط لغة واصطلاحا والفرق بينه وبين القاعدة

الضابط لغة

مادة (ضبط) في اللغة تفيد الحصر والحبس واللزوم، وإليه تعود سائر استخداماتها الأخرى، يقول ابن منظور: «الضبط لزوم الشيء وحبسه ...وضبط الشيء حفظه بالحزم»[١]، وفي الحديث "الأضبط" هو الذي يعمل بيساره كما يعمل بيمينه[٢]؛ لقوته وشدة إتقانه لعمله، وقوله "البعير **الضابط** والمزادتين أحب إلى الرجل"[٣] الضابط القوي على عمله، وقوله "فتضبطوهم وأصابوا منهم"[٤] يقال تضبطت فلانا إذا أخذته على حبس

---

(١) لسان العرب ٨/١٥-١٦، وانظر: الصحاح ٣/١١٣٩

(٢) انظر: غريب الحديث لأبي عبيد ١/٥٩، وانظر أيضا النهاية لابن الأثير ٣/٧٢، ولابن أبي عاصم الشيباني في " الآحاد والمثاني" ٣/٢٥٩ بسنده عن رجل من عبد قيس قال كان حجاجا في الجاهلية يقال له معبد بن وهب أنه تزوج امرأة من قريش يقال لها هريرة أخت سودة بنت زمعة امرأة النبيﷺ شهد بدرا وقاتل يومئذ بسيفين فقال النبيﷺ من هذا الرجل الأضبط قالوا معبد بن وهب العبدي فقال النبيﷺ يا لهف نفسي على فتيان عبد القيس أما إنهم أسد الله تعالى في الأرض قال بن أبي عاصم وشهد من ربيعة بدرا صهيب بن سنان وهو من النمر بن قاسط وعامر بن ربيعة العنزي، وفي "معجم الطبراني الكبير" ٤/٢٣٣ بسنده عن عمار قال: كنا مع رسول الله ﷺ ثلاثة كلنا أضبط، قيل لأبي شيبة: ما الأضبط قال: الذي يعمل بيديه ذو الشمالين.

(٣) أخرجه الطبراني في " الأوسط " ١/٣٦٥ برقم[١٢٩٢٠٨] بسنده عن أبي هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: "يأتي على الناس زمان وإن البعير الضابط والمزادتين أحب إلى الرجل مما يملك ".

(٤) أخرجه البيهقي في سننه الكبرى ١٠/٣ برقم: [١١٧٦٨١] بسنده عن =

منك له وقهر[1].

الضابط اصطلاحا

المعنى الاصطلاحي للضابط لا يبتعد كثيرا عن معناه اللغوي فهو قريب منه ووثيق الصلة به، غير أن مفهومه الاصطلاحي مع ذلك لم يتخذ صورة واحدة ولم يتشكل دفعة، بل توالت عليه التطورات، حتى أخذ شكله النهائي، على أنه مع ذلك ما زال يستخدم في كل المعاني، ولكن بدرجات متفاوتة وذلك سأبينه فيما يلي:

أولا: الضابط عند المحدثين

يقصد بالضبط عند أهل الحديث معنى وثيق الصلة بمعناه اللغوي، فهو يعني: «تيقظ الراوي حين تحمله وفهمه لما سمعه، وحفظه لذلك من وقت التحمل إلى وقت الأداء»[2]؛ فهو عندهم شرط من شروط الحديث الصحيح، ويلاحظ عليه اشتماله على معنى الحبس والحفظ، فالراوي يحفظ مروياته بحزم، ويحبسها في ذاكرته أو كتابه، وهذا هو الضبط

عبدالرحمن بن أبي ليلى قال: "سافر ناس من الأنصار فأرملوا فأتوا على حي من أحياء العرب فسألوهم القرى أو الشرا فأبوا فضبطوهم فأصابوا منهم فذهبت الأعراب إلى عمر رضي الله تعالى عنه وأشفقت الأنصار من ذلك فهم بهم عمر رضي الله تعالى عنه وقال تمنعون ابن السبيل ما يخلف الله في ضروع الإبل والغنم بالليل والنهار بن السبيل أحق بالماء من التانىء عليه هذا لفظ حديث سليمان وفي رواية يحيى بن آدم أن قوما من الأنصار أرملوا فمروا بقوم من الأعراب فسألوهم الشراء فأبوا وسألوهم القرى فأبوا فضبطوهم واحتلبوا قال فقال عمر تمنعون بن السبيل ما يخلف الله في ضروع المواشي بالليل والنهار ثم قال بن السبيل أحق بالماء من التانىء عليه.

(١) انظر: النهاية لابن الأثير ٣/٧٢-٧٣

(٢) أصول الحديث للدكتور محمد عجاج الخطيب ص٣٠٥

اللغوي، فالراوي الضابط عند المحدثين هو الذي يحفظ مروياته ويتقنها من حين تحملها سواء في صدره أو في كتابه إلى أن يؤديها.

ثانيا: الضابط عند الفقهاء

وأما عند الفقهاء فمفهوم الضابط يقصد به أحد أمور:

(١)**أن يكون بمعنى الحد**، وهو الذي يقصد به **حدود المسألة الواحدة التي تضبطها بحيث لا يدخل معها غيرها وإن لم يتفرع ذلك إلى فروع أخرى**، فهو بهذا شبيه بمعنى الحد، وعلى هذا الإطلاق نجد أكثر استعمال الفقهاء للضابط، كقولهم "هذه المسألة ضابطها كذا "، أو "هذه المسألة لا ضابط لها، أو لا تنضبط" ونحو ذلك، ومن هذا القبيل قول الشافعي فيما يجوز السلم فيه: «أن يضبط بكيل أو وزن فيوصف بما يجوز»[١]، وقول الخرقي[٢]: «وكل ما ضبط بصفة فالسلم جائز فيه»[٣]، و قول شيخ الإسلام ابن تيمية: «الضابط في الدليل أن يكون مستلزما للمدلول، فكل ما كان مستلزما لغيره أمكن أن يستدل به عليه»[٤] وقوله:

---

(١) الأم ٨/١٩٠

(٢)هو أبو القاسم عمر بن الحسين بن عبد الله الخِرقي، من كبار علماء الحنابلة، من أهل بغداد ينسب إلى بيع الخرق، خرج منها لما ظهر فيها الرفض إلى دمشق وبها كانت وفاته سنة ٣٣٤هـ، له مصنفات كثيرة في الفقه الحنبلي لم يظهر منها إلا مختصره المشهور باسمه؛ لأنها احترقت بعدما أودعها في بغداد عند خروجه خوفا عليها (انظر: سير النبلاء ١٥/٣٦٣، طبقات الحنابلة ٢/٧٥، البداية ١١/١٨٠، الأعلام ٥/٤٤).

(٣) المغني ٦/٣٨٥

(٤)الفتاوى ٩/٨٢

«والأمارات لا ضابط لها وليس أمارة أقوى من أمارة»[١]، وقوله: «والذين فرقوا بين الأصول والفروع لم يذكروا ضابطا يميز بين النوعين»[٢]، ومثل هذا في كلامهم كثير[٣]، وقد ذكر الدكتور الباحسين استعمالات متعددة للضابط عند العلماء يمكن إرجاعها إلى هذا المعنى منها:

- إطلاقهم الضابط على تعريف الشيء كقولهم: "العصبة كل ذكر ليس بينه وبين الميت أنثى".
- ومنها إطلاقهم الضابط على المقياس الذي يكون علامة على تحقق معنى من المعاني كقولهم: "ضابط المشقة المؤثرة في التخفيف هو كذا..".
- ومنها إطلاقه على تقاسيم الشيء وأقسامه كقول السيوطي[٤]: «ضابط: الناس في الإمامة أقسام...»[٥].

---

(١) الفتاوى ١٢٣/١٣

(٢)الفتاوى ١٢٦/١٣

(٣)يقول الباحسين:" كانوا يطلقون الضوابط على أركان الشيء وشروطه وأقسامه" (قاعدة اليقين لا يزول بالشك للباحسين ص١٤)، وقد أشار بعض الباحثين إلى هذا الاستخدام لمفهوم الضابط عند الفقهاء وهو الدكتور محمد سنان سيف في رسالته للدكتوراه التي تقدم بها لدى الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة سنة ١٤٠٨ هـ بعنوان (الخلاف في القواعد الفقهية المتعلقة بدلالة الألفاظ من حيث الشمول وعدمه وموقف شيخ الإسلام ابن تيمية منها) انظر: ص٢٠.

(٤)هو جلال الدين أبو الفضل عبد الرحمن بن أبي بكر بن محمد الخضيري السيوطي، إمام حافظ مؤرخ أديب كثير التصانيف بلغت تصانيفه ٦٠٠ بين صغير وكبير في شتى الفنون، ولد سنة ٨٤٩هـ، ونشأ بالقاهرة، واعتزل الناس لما بلغ الاربعين وتفرغ للتأليف فصنف أغلب كتبه، توفي سنة ٩١١هـ (انظر: ابن إياس٤/٨٣، الشذرات٨/٥١، الضوء اللامع٤/٦٥، الأعلام ٣/٣٠١).

(٥) انظر: القواعد الفقهية للدكتور يعقوب الباحسين ص٦٣-٦٤.

(٢)**وأن يكون بمعنى القاعدة** : وهو استخدام أقل من السابق عند المتقدمين من الفقهاء والتوجه الاصطلاحي العام للضابط يتجه نحو تخصيصه بهذا الاستعمال عند متأخريهم، ولكن مع ذلك يظل الاستعمال السابق مطروقا عندهم أيضا، ولو بدرجة أقل نسبيا، وعلى كل حال فالفقهاء يستخدمون كلمة الضابط بمفهوم القاعدة وهو ما يبنى عليه غيره في استخدامين هما:

• **الأول** :كمرادف للقاعدة بمعناها الأصطلاحي، بحيث يطلق على ما تطلق عليه القاعدة بذلك المفهوم؛ ولهذا ورد في تعريف القاعدة اللغوي أن من معانيها الضابط بمعنى الأمر الكلي الذي ينطبق على جزئياته-كما سبق[١] – حتى عرفوه اصطلاحا بنفس تعريف القاعدة، فقالوا في تعريفه: «حكم كلي ينطبق على جزئيات»[٢]، وقال الحموي: «ورسموا الضابطة بأنها: أمر كلي ينطبق على جزئياته لتعرف أحكامها منه»[٣]، وقد صرح الكمال بن الهمام[٤] بهذا الترادف وهو يعرف القاعدة قائلا: «ومعناها كالضابط والقانون والأصل والحرف، - وقال شارحه -: فهي

---

(١) انظر: ص ١٢٠، هامش١.

(٢) كشاف اصطلاحات الفنون ٢/٨٨٦، التعريفات الفقهية لعميم الإحسان المجددي ضمن مجموعة (قواعد الفقه) ص٣٥٧، وانظر أيضا: المعجم الوسيط ص٥٣٣.

(٣) غمز عيون البصائر ٢/٥.

(٤)هو كمال الدين محمد بن عبد الواحد بن عبد الحميد بن مسعود السيواسي الإسكندري، المعروف بابن الهمام، من أئمة الحنفية، أصولي فقيه مشارك في علوم شتى، ولد بالإسكندرية سنة٧٩٠هـ وتعلم بالقاهرة حتى نبغ وأقام بحلب وبالحرمين، وتولى مشيخة الشيوخ بمصر، توفي بالقاهرة سنة٨٦١هـ له مصنفات (انظر: الضوء اللامع ٨/١٢٧، الشذرات ٧/٢٩٨، مفتاح السعادة٢/١٣٥، الأعلام ٦/٢٥٥).

ألفاظ مترادفة اصطلاحا»[١]، كما صرح به التهانوي بقوله : «هي في اصطلاح العلماء تطلق على معان ترادف الأصل والقانون والمسألة والضابط والمقصد»[٢]، والفيومي[٣] يقول: «والقاعدة في الاصطلاح بمعنى الضابط وهي الأمر الكلي المنطبق على جميع جزئياته»[٤]، و النابلسي[٥]نقل قول الفيومي هذا موافقا عليه في "شرح الأشباه والنظائر"[٦]، وكذا التاجي يقول: «الضابطة القضية الكلية التي يتعرف منها أحكام الجزئيات فهي مرادفة للقاعدة اصطلاحا»[٧]، وعلى هذا سار حتى أولئك الذين ألفوا في القواعد الفقهية فنجدهم يذكرون القواعد،

---

(١) تيسير التحرير ١/١٥.

(٢) كشاف اصطلاحات الفنون ٣/١١٧٦.

(٣)هو أبو العباس أحمد بن محمد بن علي الفيومي الحموي، لغوي، ولد ونشأ بمصر ورحل إلى حماة وتولى الخطابة فيها، قال ابن حجر:كان عارفا باللغة والفقه،اشتهر بكتابه "المصباح المنير" الذي فرغ من تأليفه سنة ٧٣٤هـ وله غيره،توفي سنة٧٧٠هـ تقريبا (انظر:الدرر١/٣١٤،بغية الوعاة١٧٠،كشف الظنون ٥/٩٤، الأعلام ١/٢٢٤).

(٤) المصباح المنير ص٧٠٠ مادة (قعد).

(٥)هو عبد الغني بن إسماعيل بن عبد الغني النابلسي الدمشقي الحنفي، عالم بالدين والأدب، متصوف كثير التصنيف، ولد في دمشق سنة ١٠٥٠هـ ونشأ بها ورحل إلى بغداد وغيرها واستقر في دمشق وتوفي بها سنة ١١٤٣هـ، كان أستاذ الأساتذة في عصره، له مصنفات كثيرة جدا في الفقه والأصول والتصوف والأدب (انظر: الفتح المبين ٣/١٢٥، معجم المطبوعات ١٨٣٢، الأعلام ٤/٣٢، معجم المؤلفين ٥/٢٧١).

(٦) انظر: كشف الخطاير عن الأشباه والنظائر للنابلسي (مخطوط) ق١٢أ.

(٧) التحقيق الباهر (مخطوط) ج١ ق٢٣ب

والضوابط على نسق مترادف لا تفريق فيه، ولعل أحفل كتاب في هذا الباب مما وصل إلينا ما ألفه البكري[١] «بعنوان (الاستغناء في الفروق والاستثناء)، وذكر فيه تقريبا ستمائة قاعدة، وجلها ضوابط...»[٢]، وحتى ابن نجيم الذي سمى كتابه "قواعد الفقه"«لم يفرق... في كتابه هذا بين القاعدة والضابط، فتراه يجعل كل ما ورد في كتابه من قبيل القواعد، في حين أن بعضها ليس كذلك، بل هو من قبيل الضوابط»[٣]، يقول الندوي: «أما إطلاق القاعدة على الضابط، فهذا أمر شائع مطرد في المصادر الفقهية، وكتب القواعد»[٤]، ومن هذا القبيل قول شيخ الإسلام ابن تيمية: «والضابط أن كل ما وجب بيانه فالتعريض فيه حرام»[٥].

• والثاني: بمعنى القواعد الخاصة[٦]، وفي هذا المعنى يقصدون به

---

(١)هو بدر الدين محمد بن أبي بكر بن سليمان الزكي البكري المصري الشافعي، فقيه شافعي عاش بين القرن الثامن والتاسع فقد أخذ عن جمال الدين الأسنوي المتوفى سنة ٧٧٢هـ وترك كتابه المذكور، ولا يعرف عنه أكثر من ذلك (انظر: مقدمة تحقيق الكتاب المذكور للدكتور سعود الثبيتي، الضوء اللامع ١٦٩/٧، إيضاح المكنون ٩٨/١، معجم المؤلفين ٤٨/١٠).

(٢) القواعد الفقهية للندوي ص٤٨.

(٣)قواعد الفقه لابن نجيم تحقيق مبارك بن سليمان السليمان رسالة ماجستير جامعة الملك سعود كلية التربية قسم الدراسات الإسلامية ١٤١٦هـ ص٧١.

(٤) القواعد الفقهية للندوي ص٥٠-٥١.

(٥) الفتاوى الكبرى ١٢٢/٦.

(٦)ممن أطلق هذه التسمية على الضوابط: ابن السبكي فهو يقول في "الأشباه والنظائر" ٩٣/١:"ذكرنا القواعد المخصوصة بالأبواب ونلقبها بالقواعد الخاصة"، كما تشعر أيضا بهذه التسمية عبارة المقري السابقة في تعريف القواعد، حيث يقول" وجملة الضوابط الفقهية الخاصة" (انظر: القواعد للمقري بتحقيق للدكتور أحمد بن

=

نوعا خاصا من أنواع القواعد يتميز بأنه أقل شمولا، وأضيق نطاقا، فهو يشمل فروعا من باب واحد فقط؛ ولهذا عرفوه في هذا المعنى بأنه: «حكم كلي فقهي ينطبق على فروع متعددة من باب واحد»[(١)]، أو «قضية كلية تحصر الفروع وتحبسها»[(٢)] أو «قاعدة تختص بباب واحد فقط»[(٣)]، أو «ما به نعرف ما تحكم به مسائل الباب الواحد، وترجع إليه مسائله»[(٤)]، وهذا الاستخدام يظهر أنه اصطلاح خاص ومتأخر، جاء بعد استقرار هذا العلم ووضوح مصطلحاته ولذلك نجده غائبا في معظم المؤلفات القديمة في القواعد، بل حتى بعض المتأخرين منهم من يرى عدم ضرورة، أخذ هذا المعنى في الاعتبار[(٥)].

هذا وللضابط اصطلاحات أخرى يطول المجال بسردها، ولعل ما اختاره الدكتور الباحسين من تعريف الضابط بمعنى أشمل ليتناول كل تلك المعاني أنسب لمثل وضع الضابط، يقول في تعريفه: «ما انتظم صورا

حميد ٢١٢/١، وقد سبق تعريف المقري للقاعدة) وانظر أيضا: تحقيق أبي طاهر الخطابي "لقواعد الونشريسي" ص١١٣ و"المشقة تجلب التيسير" لصالح اليوسف ص١٦.

(١)القواعد والضوابط الفقهية عند ابن تيمية في كتابي الطهارة والصلاة ناصر الميمان ص ١٢٩

(٢)قاعدة اليقين لا يزول بالشك للباحسين ص١٣-١٤

(٣)انظر: القواعد الفقهية لعبد العزيز الحويطان بحث في مجلة البيان العدد ٤٨ شعبان ١٤١٢هـ ص١٠.

(٤)انظر: الضوابط الشرعية لموقف المسلم في الفتن للشيخ صالح بن عبد العزيز آل الشيخ ص٩

(٥) كما فعل الخطابي عندما اعتبره نوعا من القواعد وسماه قواعد خاصة انظر مقدمة تحقيقه لقواعد الونشريسي ص١١٢

متشابهة في موضوع واحد غير ملتفت فيها إلى معنى جامع مؤثر»[1]، ولا يخفى ما في هذا التعريف من مراعاة لمعنى الشمول في مفهوم الضابط، في الوقت الذي لا يغفل فيه التفريق بينه وبين القاعدة على أساس وحدة الموضوع فيه دونها الأمر الذي اقتبسه من تفريق ابن السبكي[2] بينهما على أساس المأخذ الذي سأشير إليه قريبا، وعلى هذا الأساس سار الذين فرقوا بين مصطلح القواعد والضوابط، وبما أن التفريق بينهما أمر متعلق باصطلاح أهل الفن، فحتى لو كان متأخرا وخاصا، فإن ضرورة البحث العلمي تقتضي بيان الفروق الاصطلاحية بينهما حتى يتبين المقصود الاصطلاحي بهما فيما لو استخدما معا على أقل تقدير؛ كما يقول الندوي: «وبناء على ما قرره العلماء يتحتم على من يبحث في هذا الموضوع أن يضع هذا الفرق في الاعتبار»[3]، إلا أنه ينبغي عند التفريق بينهما ملاحظة أمور:

الأول: أن هذه الفروق مجرد اصطلاح لا يستند إلى أمر جوهري كامن في حقيقتهما[4]؛ ولهذا يأخذ به البعض، ويهمله البعض ولكل وجهه ولا مشاحة في الاصطلاح.

---

(١) القواعد الفقهية للباحسين ص٦٧

(٢)هو تاج الدين أبو نصر عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي السبكي مؤرخ وفقيه شافعي نسبته إلى (سبك) بمصر، ولد في القاهرة سنة ٧٢٧هـ وانتقل مع والده إلى دمشق فتلقى العلم فيهما، وتولى التدريس والإفتاء والخطابة بدمشق، وناب في قضائها عن أبيه ثم تولاه بعده حتى انتهت إليه رئاسته وجرت له بسببه محن، توفي بدمشق سنة ٧٧١هـ، له مصنفات في الفقه والأصول والتراجم منها"الأشباه والنظائر" (الدرر٢/٤٢٥، حسن المحاضرة١/٣٢٨، الشذرات٦/٢٢١، الأعلام٤/١٨٤).

(٣)القواعد والضوابط المستخلصة من التحرير لعلي الندوي ص١٠٩

(٤)انظر: تحقيق الدكتور محمد الشريف للمجموع المذهب ١/٣٣.

الثاني : أن الذين فرقوا بينهما نظريا لم يلتزموا بذلك في المجال التطبيقي، فكثيرا ما يذكرون الضابط تحت عنوان قاعدة وبالعكس[١].

الفرق بين القاعدة والضابط

الفروق التي ذكرها الذين فرقوا بين القواعد والضوابط يمكن إجمالها فيما يلي:

(١)أن القاعدة تجمع فروعا من أبواب متعددة بينما يختص الضابط بباب معين لا يتعداه، وهذا الفرق هو الذي ركز عليه أقدم من نقل عنهم[٢]هذا التفريق، وعلى أساسه جرت معظم الكتابات الحديثة في القواعد والضوابط الفقهية، ومنها البحث الذي بين أيدينا.

(٢)وأن القاعدة محل اعتبار عند أكثر المذاهب بما تحويه من أحكام، أما الضابط فهو اصطلاح مقيد لا يعمل بمدلوله إلا عند مذهب معين[٣]غالبا، وهذا الفرق مع كونه غير مسلم على إطلاقه؛ فإن من القواعد كذلك ما هو محل خلاف بين الفقهاء، كما أن من الضوابط ما هو

---

(١)انظر: قاعدة اليقين لا يزول بالشك للباحسين ص ١٤، و القواعد الفقهية للندوي ص٥٠.

(٢)منهم ابن السبكي (انظر: كتابه الأشباه والنظائر ١/١١)، وابن نجيم (انظر: الأشباه والنظائر له ص١٩٢)، والسيوطي في (الأشباه والنظائر النحوية ١/٩)، والتاجي في التحقيق الباهر (انظر: ج١ ق٢٠أ، ٣٧ب)، والبناني في (حاشيته على شرح جمع الجوامع للمحلي٢/٢٩٠)، وابن النجار في (شرح الكوكب المنير ١/٣٠)، والتهانوي في (كشاف اصطلاحات الفنون ٢/٨٨٦)، وأبو البقاء الكفوي في (الكليات ص ٧٢٨).

(٣) انظر: المدخل للفقه الإسلامي للدكتور عبد الله الدرعان ص٢٢٣، والوجيز في إيضاح قواعد الفقه الكلية للبورنو ص٢٩.

محل اتفاق بينهم، إلا أنه له وجه، من حيث كون الأغلب في القواعد الاتفاق، وفي الضوابط الاختلاف، وهو أمر ناشئ من ضيق مفهوم الضوابط بهذا الاصطلاح بحيث تصاغ في كل مذهب حسب الآراء الفقهية فيه، مع جواز تشابه الفروع بين المذاهب، بينما تعم القواعد المسائل الفقهية التي تتفق عليها المذاهب، مع جواز شمولها لمواضع الاختلاف كذلك، والحكم للغالب في منطق الشرع، فقد ناط الفطر والقصر بالسفر لعلة المشقة، وإن كانت المشقة قد توجد بدونها وقد تفقد معها ومع ذلك فلم يعتبر الشارع تلك النوادر[١].

(٣)ومن الفروق النسبية كالفرق السابق ما ذكره شيخي الدكتور عبد الرحمن العدوي من أن القاعدة الفقهية مصدرها غالبا الكتاب أو السنة، بخلاف الضابط الذي يعتمد على الاستقراء في أغلب صوره، وبنى على هذا التفريق أمرين:

أولهما: اتفاق الفقهاء على حجية القاعدة المستمدة من الكتاب والسنة، وصحة بناء الفروع المستجدة عليها بينما اختلفوا في ذلك بالنسبة للضابط لاعتماده غالبا على الاستقراء.

ثانيهما: أن الضابط الفقهي يوجد بعد الفروع؛ لأنه قائم على استقراء تلك الفروع، بينما لا تتوقف القاعدة المستنبطة من الكتاب أو السنة على وجود الجزئيات بل قد توجد قبلها[٢].

(٤)وقد أشار ابن السبكي إلى وجه آخر للتفريق بينهما ونقله عنه ابن

---

(١) انظر: الموافقات للشاطبي ٣/٢٦٦.

(٢)انظر: مذكرة القواعد الفقهية لطلاب الدراسات العليا المسائية بجامعة أم القرى لشيخي الدكتور عبدالرحمن العدوي ص٢١

النجار، قال: «ما عم صورا فإن كان المقصود من ذكره القدر المشترك الذي به اشتركت الصور في الحكم فهو المدرك، وإلا فإن كان القصد ضبط تلك الصور بنوع من أنواع الضبط من غير نظر في مأخذها فهو الضابط وإلا فهو القاعدة»[١]، والمقصود بهذا الكلام التفريق بين القاعدة والضابط على أساس أن الضابط يضبط الصور التي يشملها معناه بقطع النظر إلى مآخذ تلك الصور، بخلاف القاعدة التي تجمع فيها الصور على أساس المأخذ المشترك بينها، بمعنى أن العلة المشتركة في الفروع والجزئيات تراعى في القواعد، بخلاف الضوابط فلا يراعى فيها إلا مجرد الرابط الذي يربط الفرعيات فيها ويضبطها بمعنى مشترك يمكن أن تجتمع عليه وتتمحور حوله، حتى لو لم يكن ذلك المعنى هو علة الحكم في تلك الفروع أو مأخذ التعليل، فقاعدة "المشقة تجلب التيسير" على سبيل المثال تجمع كل الصور التي تتحقق فيها علة المشقة؛ إذ هي مأخذ حكم التيسير، بخلاف ضابط مثل "الحالف لابد له من كراهة الشرط والجزاء" فالمقصود فيه جمع صور الأيمان التي توفر فيها هذا الوصف، بقطع النظر عن علية وصف كراهة الشرط والجزاء أو عدم عليته، وخلاصة القول في ذلك أن القاعدة تراعي مع الاطراد العلية غالبا في حين أن الضوابط يكتفي فيها بمجرد الاطراد في أغلب الأحوال، والله أعلم.

* * * * *

---

(١) الأشباه والنظائر لابن السبكي ١١/١، شرح الكوكب المنير لابن النجار ٣٠/١.

المطلب الثالث

تعريف القاعدة الأصولية والفرق بينها وبين القاعدة الفقهية

تعتبر القواعد الأصولية من أكثر المصطلحات التصاقا بالقواعد الفقهية، وأشدها قبولا للاشتباه بها، والتداخل معها، وهو أمر تفسره، وحدة انتسابهما إلى الفقه، وتقارب ثمرتهما من حيث الوصول إلى أحكام الشرع، وتواردهما على مقصود واحد هو الفروع الفقهية ومتعلقاتها من أحكام وحوادث.

ولا أدل على قوة هذه الرابطة وعمق تلك الصلة من أن كثيرا من المؤلفات التي تفرد لواحد منهما قل أن تخلو من الآخر[1]، بل قد تتّحد القاعدة الفقهية مع القاعدة الأصولية في لفظها ونصها، ولكن يختلف

(١) مثل: تخريج الفروع على الأصول للزنجاني، فهو مخصص للأصولية ومع ذلك فإنه لم يقتصر في الضوابط على مسائل أصول الفقه بل كان للقواعد الفقهية عنده محل ملحوظ، حتى إنه تجوز في استعمال كلمة الأصول بعض الأحيان حتى شملت مع أصول الفقه قواعد الفقه (انظر مقدمة تحقيق محمد أديب الصالح على الكتاب المذكور ص١٥)، و يقول الشيخ الدكتور أحمد بن حميد عند بيان مناهج المؤلفين في القواعد: "دمج القواعد الفقهية مع القواعد الأصولية، وهذه الظاهرة برزت لدى مؤلفي القواعد الفقهية منذ بدايتهم وذلك كالإمام أبي زيد الدبوسي في "تأسيس النظر" فقد أورد فيه مبحث الاحتجاج بقول الصحابي، ومبحث دلالة الخاص والعام، والإمام القرافي في "الفروق" أدخل في كتابه كثيرا من القواعد الأصولية كقاعدة الشرط والمانع، وقاعدة الواجب المخير، وقاعدة اقتضاء النهي الفساد، وأما الإمام العلائي فإن القواعد الأصولية هي الأكثر بالنسبة لما أورده من قواعد فقهية" (مقدمة تحقيقه لقواعد المقري ١/١٤٢-١٤٣).

استعمال الفقيه لها عن استعمال العالم بأصول الفقه، فمثلا قاعدة: الأمر هل يقتضي التكرار أم لا؟ إذا استخدمها عالم الأصول يقول: الأمر يقتضي التكرار كما في قوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ [يونس ٨٧]، ويقتضي المرة كما في قول النبي ﷺ: "إن الله كتب عليكم الحج فحجوا"[١] والفقيه يستخدم هذه القاعدة استخداما آخر، فيقول: إن قلنا إن الأمر يقتضي التكرار، فيتعدد طلب حكاية الأذان بتعدد المؤذنين، وإن قلنا إن الأمر لا يقتضي التكرار فلا تطلب إعادة حكاية الأذان بتعدد المؤذنين وهكذا[٢].

وهذا ما يجعل التفريق بينهما وبدقة ضرورة تفرضها موضوعية البحث ومصداقيته وفي سبيل ذلك علينا أن نعرف القواعد الأصولية كما عرفنا الفقهية حفاظا على التئام عناصر الموضوع واستكمال جوانبه فنقول، وبالله التوفيق:

القاعدة الأصولية لغة

نقصد بالقاعدة الأصولية (قواعد أصول الفقه) مما يعني أن علينا معرفة هذه العناصر الثلاثة توطئة لمعرفة المعنى الكلي لهذا المصطلح وقد

---

(١)أخرجه مسلم برقم (١٣٣٧) في كتاب الحج (النووي٩/ ١٠٠) من حديث أبي هريرة.

(٢) انظر: مقدمة تحقيق الصادق بن عبد الرحمن الغرياني لإيضاح المسالك إلى قواعد الإمام مالك للونشريسي، ص٣٢-٣٣، والقواعد الفقهية للندوي ص٧٠، والوجيز في إيضاح قواعد الفقه الكلية للبورنو ص٢١-٢٢، ولدى الدكتور ناصر الميمان تحفظ على هذا الرأي القائل بقابلية القواعد للازدواجية بين الفقه وأصوله بناه على ما يأتي من فروق بينهما على أنه لم يدعم رأيه هذا بما يكفي لتقويته إزاء واقع القواعد السالف الذكر بتعدد نظائره (انظر:كتابه القواعد والضوابط الفقهية عند ابن تيمية في كتابي الطهارة والصلاة ص ١٣٢).

سبق لنا الحديث بما لا مزيد عليه عن "القاعدة" و"الفقه"[١]؛ ولهذا فلن نعيد ذلك هنا، وأما "الأصول"في اللغة فهي جمع أصل، وهو يطلق في اللغة على معاني أرجحها "أنه ما يبنى عليه غيره" كما سبقت الإشارة[٢].

القاعدة الأصولية اصطلاحا

عرف الأصوليون (أصول الفقه) بتعاريف، منها قول البيضاوي: «أصول الفقه معرفة دلائل الفقه إجمالا، ومعرفة كيفية الاستفادة منها، ومعرفة حال المستفيد»[٣]، وقول الخضري[٤]: «أصول الفقه هي القواعد التي يتوصل بها إلى استنباط الأحكام الشرعية من الأدلة»[٥].

ويؤخذ من التعريف الأول أن مدلول أصول الفقه هو معرفة العناصر الثلاثة الواردة فيه، وبعبارة أخرى اعتبر مدلول الأصول (العلم) نفسه لا (المعلوم)، بينما الثاني عكس بجعله مدلول أصول الفقه نفس القواعد والدلائل، وربما لهذا الاعتبار أو ذاك نرى الأصوليين يطلقون "أصول الفقه" على الأدلة التي يحتج بها في الأحكام، وهي الكتاب والسنة والإجماع كما يطلقونها على القواعد التي بها يتوصل إلى معرفة الأحكام

---

(١) راجع "الفقه لغة" في ص١٢٢، و"القاعدة لغة" في ص ١١٦.

(٢) عند الحديث عن معنى الأصل في تعريف القاعدة، انظر: ص ١٦٤.

(٣) نهاية السول شرح منهاج الأصول ١/٥

(٤)هو محمد بن عفيفي الباجوري المعروف بالشيخ الخُضَري، مصري من العلماء بالشريعة والأدب والتاريخ، ولد سنة ١٢٨٩هـ تخرج من مدرسة دار العلوم، وعمل قاضيا بالخرطوم ثم مدرسا بالقاهرة، وتقلد عدة وظائف، من مؤلفاته "أصول الفقه" "وتاريخ التشريع الإسلامي"، توفي بالقاهرة سنة ١٣٤٥هـ (انظر: الأعلام ٦/٢٦٩، معجم المطبوعات ٨٢٥، الأهرام ١٤/٤/١٩٢٧م).

(٥) أصول الفقه للخضري ص١٣ (ط ٦ المكتبة التجارية بمصر)

الشرعية، مما يجعل إطلاق أصول الفقه وقواعده على مسمى واحد أمرا مألوفا عندهم، وتفريقا بين أصول الفقه وقواعد أصول الفقه يقول الخطابي: «يمكن أن يفرق بين (أصول الفقه) و(قواعد أصول الفقه)، بأن أصول الفقه هي تلك المصادر أو المنابع التي هي مناط استنباط الأحكام الشرعية منها، أما قواعد أصول الفقه فهي تلك المناهج والمعايير التي تستخدم لأجل استنباط الأحكام كالأمر إذا أطلق ينصرف للوجوب والنهي للتحريم والنص يقدم على الظاهر والظاهر على المؤول والمنطوق على المفهوم والمبين على المجمل وغيرها من القواعد التي وضعت لتعرض عليها الأدلة الجزئية فما انطبقت عليه حكم بقبوله وما لا فلا»[1].

وبدقة أكثر يمكن تعريف القواعد الأصولية بأنها: «المجموعة التي تبين للفقيه طرق استخراج الأحكام من الأدلة الشرعية سواء كانت تلك الطرق لفظية كمعرفة دلالات الألفاظ الشرعية على معانيها واستنباطها منها، وطرق التوفيق بينها عند التعارض، أو كانت معنوية كاستخراج العلل من النصوص وتعميمها وبيان طرق استخراجها»[2].

الفرق بين القاعدة الأصولية والفقهية

سمى شيخ الإسلام ابن تيمية قواعد أصول الفقه "**بالأدلة العامة**"، وقواعد الفقه "**بالأحكام العامة**"[3]، ففرق بذلك بين المصطلحين في أوجز عبارة وأبلغ إشارة، ذلك أن جوهر الفرق بين النوعين هو هذا، فهو الذي ترجع إليه سائر الفروق الأخرى مهما تنوعت مآخذها أو اختلفت

---

(١)مقدمة أحمد بو طاهر الخطابي في تحقيقه لإيضاح المسالك إلى قواعد مالك ص١١٥.

(٢)القواعد الكبرى في الفقه الإسلامي للدكتور عبد الله العجلان ص٧

(٣) انظر: الفتاوى ١٦٧/٢٩

اعتباراتها:

(١)**فمن جهة الحد**، حد القواعد الفقهية: قضايا كلية تتضمن أحكاما شرعية عامة تتعرف منها أحكام جزئيات فقهية من أبواب متعددة مباشرة، أما القواعد الأصولية فيمكن أن تحد بأنها "مجموعة القواعد التي توضح للفقيه طرق استخراج الأحكام من الأدلة ا لشرعية "[١] كما سبق، فأنت ترى أن الفقهية تركز على الأحكام العامة، بينما تعتمد الأصولية على الأدلة.

(٢)**ومن جهة الوجود**، فسبق وجود القواعد الأصولية الذهني والواقعي على وجود القواعد الفقهية ناشئ من كون الأولى دليلا على الثانية فلا يعقل أن يسبق المدلول دليله، بل المعقول أن المدلول يتوقف وجوده على دليله إذ هو المنشئ له، فكيف إذا كان الأمر يتعلق بالأحكام الشرعية التي يرتبط كل حكم منها بالدليل، ولا يصح حكم عرى عن دليل؛ ولهذا كانت القواعد الأصولية سابقة في الوجود على الفقهية؛ وأما الفروع فلا تسبق القواعد الفقهية كما لا تسبق الأصولية، فكل القواعد تسبق الفروع في الوجود، وإن كانت الفروع هي التي تدل عليها وتكشف عن وجودها كما يدل المولود على والده وكما تدل الثمرة على الغراس، وكما يدل الزرع على نوع البذور[٢]، وكما أن العادة أن الشيء يوجد ثم يدون فالتدوين كاشف عن وجوده لا منشئ له كما في علم النحو والمنطق، فما زالت العرب ترفع الفاعل، وتنصب المفعول في كلامها، وتجري على هذه القاعدة وغيرها من قواعد النحو قبل تدوين علم النحو،

---

(١)القواعد والضوابط الفقهية عند ابن تيمية في كتابي الطهارة والصلاة لناصر الميمان ص ١٣٢

(٢)"مالك" لمحمد أبو زهرة ص٢٣٧.

والعقلاء كانوا يناقشون ويستدلون بالبدهيات قبل أن يدون علم المنطق وتوضع قواعده[١].

(٣)**ومن جهة الاستمداد**، إذ بينما تستمد القواعد الأصولية مادتها من أدلة الشرع الإجمالية، فتهتم بألفاظ الأدلة الشرعية ودلالاتها على الأحكام في غالب أحوالها، وما يعرض لتلك الألفاظ من النسخ والترجيح ونحو ذلك[٢]، تهتم قواعد الفقه بالأحكام ذاتها [٣]، فالأصولي: يبحث عن الأدلة الإجمالية من حيث دلالتها على الأحكام الشرعية من أدلتها الجزئية، والفقيه يبحث في الأدلة الجزئية ليستنبط الأحكام الجزئية منها مُستعينا بالقواعد الأصولية والإحاطة بالأدلة الإجمالية ومباحثها[٤].

(٤)**وأما من جهة الموضوع**، فهو أظهر مجال للتفريق بينهما يبرز فيه هذا المأخذ؛ فالقاعدة الأصولية موضوعها دائما الأدلة الشرعية وما يترتب عليها من أحكام، والقاعدة الفقهية موضوعها دائما هو فعل المكلف[٥] وما يستلزمه من أحكام، فالقاعدة الأصولية "النهي يقتضي الفساد" موضوعها كل دليل في الشريعة ورد فيه نهي، بينما القاعدة الفقهية "المشقة تجلب التيسر" موضوعها كل فعل من أفعال المكلف يجد فيه

---

(١) انظر: الوجيز في أصول الفقه للدكتور عبدالكريم زيدان ص١٤.

(٢) انظر: الفروق للقرافي ١/٢، وانظر: تحقيق الدكتور محمد الشريف للمجموع المذهب للعلائي ١/٤٢.

(٣) انظر: الوجيز في إيضاح قواعد الفقه الكلية للبورنو ص٢٠.

(٤) انظر: الوجيز في أصول الفقه للدكتور عبدالكريم زيدان ص١٢.

(٥) انظر: القواعد الفقهية للندوي ص٦٨، و القواعد والضوابط الفقهية عند ابن تيمية في كتابي الطهارة والصلاة لناصر الميمان ص ١٣١.

مشقة معتبرة شرعا[١].

(٥) ومن جهة الثمرة، فثمرة القاعدة الأصولية التمكن من استنباط الحكم الشرعي الفرعي من أدلة الشرع، بينما ثمرة القاعدة الفقهية جمع الفروع المتشابهة في الحكم تحت رباط قياسي واحد، فهي عبارة عن مجموعة الأحكام المتشابهة التي ترجع إلى علة واحدة تجمعها، أو ضابط فقهي يحيط بها؛ ولهذا فإن القواعد الأصولية خاصة بالمجتهد يستعملها عند استنباط الأحكام، بينما القواعد الفقهية يرجع إليها الفقيه والمتعلم لمعرفة أحكام الفروع المندرجة تحتها[٢]؛ ذلك أن غير المجتهد لا يمكنه التعامل مع الأدلة الشرعية لما تحتاج إليه من ملكة خاصة في الفهم وقدرة متميزة في التطبيق، بخلاف الأحكام العامة فيمكن لمن له أدنى فقه في الشرع معرفة الفروع التي تشملها فلا يحتاج التوصل إلى أحاد المسائل عن طريقها إلى بلوغ مرتبة الاجتهاد، وذلك بمقتضى وضعهما الأصلي وإن كان قد يتخلف أحيانا فتستخدم القاعدة الفقهية للاستدلال أيضا كالأصولية، فتختص حينئذٍ بالمجتهد كما سيأتي.

(٦)ومن جهة الشمول، فالقواعد الأصولية تتسم بما تتسم به أدلة الشرع العامة من العموم والشمول والثبات، الذي هو من أخص مميزاتها

---

(١)انظر: القواعد والضوابط الفقهية عند ابن تيمية في كتابي الطهارة والصلاة لناصر الميمان ص ١٣١.

(٢)انظر في ذلك: القواعد الفقهية للندوي ص٦٩، و القواعد والضوابط الفقهية عند ابن تيمية في كتابي الطهارة والصلاة لناصر الميمان ص ١٣١، و الوجيز في إيضاح قواعد الفقه الكلية للبورنو ص٢٠-٢١ وتحقيق الدكتور محمد الشريف للمجموع المذهب١/٤٢، والقواعد الكبرى في الفقه الإسلامي للدكتور عبد الله العجلان ص٧.

التي تجعلها قادرة على استيعاب العدد غير المتناهي من المسائل الفقهية المتجددة، أما القواعد الفقهية وإن كانت كلية فهي تكثر فيها الاستثناءات كشأن الأحكام العامة التي لا بد أن يشذ عنها ما لا تقبل الانطباق عليه، يقول الشيخ محمد البورنو: «إن قواعد الأصول إذا اتفق على مضمونها لا يستثني منها شيء فهي قواعد كلية مطردة - كقواعد العربية - بلا خلاف، وأما قواعد الفقه فهي مع الاتفاق على مضمون كثير منها يستثنى من كل منها مسائل تخالف حكم القاعدة بسبب من الأسباب كالاستثناء بالنص أو الإجماع أو الضرورة أو غير ذلك من أسباب الاستثناء ولذلك يطلق عليها كثيرون بأنها قواعد أغلبية أكثرية لا كليَّة مطردة»[1].

(٧)**ومن جهة كثرة العدد**، ولارتباط القواعد الأصولية بالأدلة كذلك، فقد أصبحت محصورة معلومة العدد، كشأن أدلة الشرع[2] الذي اكتمل بإكمال الله له فلا زيادة فيه ولا نقص، وأما القواعد الفقهية المرتبطة بالأحكام الشرعية فقد اكتسبت ما لهذه الأحكام من التجدد وعدم الانحصار، ولعل هذا ما ألمح إليه القرافي في قوله عن القواعد الفقهية عند التفريق بين النوعين: «قواعد كلية كثيرة العدد عظيمة المدد، مشتملة على أسرار الشرع وحِكَمه لكل قاعدة من فروع الشريعة ما لا يحصى»[3].

من كل هذا يتضح معنا بجلاء دقة نظر وسعة فقه شيخ الإسلام الذي أجمل هذه الفروق كلها عندما قال في معرض بيانه لقاعدة "الأصل في

---

(١)الوجيز في إيضاح قواعد الفقه الكلية للبورنو ص٢١.

(٢)انظر: التأسيس في أصول الفقه على ضوء الكتاب والسنة لأبي إسلام مصطفى بن سلامة ص٢٠٢.

(٣) الفروق للقرافي ١/٢-٣، وانظر: الوجيز في إيضاح قواعد الفقه الكلية للبورنو ص٢١.

العقود والشروط الإباحة حتى يثبت الحظر": «فهي بأصول الفقه التي هي الأدلة العامة أشبه منها بقواعد الفقه التي هي الأحكام العامة»[1].

* * * * *

(١) الفتاوى ١٦٧/٢٩

المطلب الرابع

تعريف النظرية الفقهية والفرق بينها وبين القاعدة الفقهية

من المصطلحات التي تتداخل مع القواعد الفقهية، ويكثر ورودها مقرونة به، مصطلح: "النظرية الفقهية"؛ وذلك لأنها تشبه القواعد فيما تحمله من خصائص، وما تتميز به من ميزات فهي تمثل كالقواعد منظومة متصلة من الجزئيات المتعددة ذات الرباط المتصل والوحدة الموضوعية و«تشترك مع القاعدة الفقهية في أن كلا منهما تشتمل على مسائل من أبواب متفرقة»[١]، وهي تعتبر قفزة نوعية في التفكير الفقهي الإسلامي بعد عصور الركود التي رزح تحت وطئتها زمنا ونقلة فرضتها ضرورة الاتصال بالثقافات المعاصرة بما تحمله من تحديات فكرية هائلة حملت مفكري الإسلام على انتهاج هذا اللون من الصياغة للتراث الفقهي الإسلامي كنوع من المقارنة بالدراسات الحديثة للقوانين الوضعية وإثبات صلاحية الفقه الإسلامي لهذا التقنين بكل مرونة وواقعية[٢]، يقول الندوي: «والواقع أن "النظرية العامة" ودراسة الفقه الإسلامي في نطاقها أمر مستحدث طريف استخلصه العلماء المعاصرون الذين جمعوا بين دراسة الفقه الإسلامي ودراسة القانون الوضعي خلال احتكاكهم وموازنتهم بين الفقه والقانون،

---

(١) النظريات العامة للمعاملات في الشريعة الإسلامية لأحمد أبو سنة ص٤٤

(٢) انظر: القواعد الفقهية للدكتور محمد مصطفى الزحيلي بحث في: مجلة البحث العلمي والتراث الإسلامي، عدد(٥) لعام١٤٠٢-١٤٠٣هـ ص١٤

وبوبوا المباحث الفقهية على هذا النمط الجديد وأفردوا المؤلفات على هذه الشاكلة»[١].

ومن أجل هذا القدر من التشابه بين النظرية والقاعدة الفقهيتين أصبح استخدام المصطلحين بمعنى واحد مسلكا له رواده ومناصروه، ومن أبرزهم العلامة محمد أبو زهرة[٢]، والشيخ أحمد بو طاهر الخطابي[٣] بناء على أنها تحتوي على عدد لا يحصى من الأحكام المتشابهة التي ترجع إلى قياس واحد يجمعها أو إلى ضبط فقهي يربطها كقواعد الملكية في الشريعة وكقواعد الضمان والخيارات ونحوها[٤].

ومع ذلك فإن التفريق بين المعنيين يظل الرأي الأقوى والمورد الأروى، فالنظر والتأمل يقضيان بحكم أكثر دقة مما يتبادر إلى الذهن لأول وهلة، فإذا كانت القاعدة تجمع أحكاما عامة لمسائل فرعية شتى، فالنظرية تؤلف نظاما موضوعيا عاما[٥]، فالفرق بينهما يمثله ما بين الحكم العام والموضوع العام من عموم و خصوص و سعة وضيق، فالقواعد أخص من النظريات وأقل شمولا منها؛ ولهذا فإن «الباحث في النظرية لا يستغني عن القواعد الفقهية لتأصيل مبدأ من مبادئ النظرية التي يبحث فيها، فمن يكتب في نظرية العقد مثلا يحتاج لقاعدة "العبرة في العقود للمعاني لا

---

(١) القواعد الفقهية للندوي ص٦٣

(٢) انظر كتابه: أصول الفقه ص٧-٨

(٣)انظر: مقدمة تحقيقه لكتاب إيضاح المسالك إلى قواعد مالك للونشريسي ص١١١.

(٤) انظر: أصول الفقه لمحمد أبو زهرة ص٨.

(٥) انظر المدخل الفقهي العام للزرقا ٢/٩٤٧-٩٤٨، والقواعد الفقهية للفقه الإسلامي، للدكتور أحمد الحصري، ص٢١-٢٢.

للألفاظ والمباني"فالقاعدة توظف لخدمة النظرية و لا عكس»[١].

وحتى نفرق بين النظرية والقاعدة لابد من تعريف النظرية حتى يستكمل الحكم مقدماته، فنقول:

النظرية لغة

النظرية في اللغة مشتقة من النظر، وهو أصل صحيح ترجع فروعه إلى معنى واحد وهو تأمل الشيء ومعاينته[٢]، ويقول أبو البقاء الكفوي: «النظر ترتيب أمور معلومة على وجه يؤدي إلى استعلام ما ليس بمعلوم»[٣]، وفي المعجم الوسيط: «النظرية قضية تثبت ببرهان»[٤]، وفي العرف الفلسفي هي: «فرض علمي يربط عدة قوانين بعضها ببعض ويردها إلى مبدأ واحد يمكن أن تستنبط منه حتما أحكام وقواعد مثل نظرية الذرة»[٥].

النظرية الفقهية اصطلاحا

ويمكن أن تعرف النظرية الفقهية اصطلاحا بأنها: «المفهوم العام الذي يؤلف نظاما حقوقيا موضوعيا تنطوي تحته جزئيات موزعة على أبواب

---

(١)القواعد الفقهية للفقه الإسلامي، للدكتور أحمد الحصري، ص٢٢.

(٢) معجم مقاييس اللغة، (نظر) ٥/٤٤٤، وانظر: الصحاح للجوهري (نظر)٢/٨٣٠.

(٣)انظر الكليات لأبي البقاء ص٩٠٤

(٤) ص٩٣٢

(٥) المعجم الفلسفي لمجمع اللغة العربية بمصر ص٢٠٢ وانظر أيضا: المعجم الفلسفي لجميل صليبا ٢/٤٧٨

الفقه المختلفة»[١]، أو: «المفاهيم الكبرى التي يندرج فيها مجموعة من المبادئ المرتبطة المتجانسة المرتبطة بكل ما يتصل بموضوعها من الأحكام المتشابهة في الأركان والشروط مما تقوم عليه أحكام عامة»[٢].

والحاصل أنها تتميز بمزيد شمول ووحدة موضوعية وترابط في عناصرها وتناسب بينها.

الفرق بين النظرية الفقهية والقاعدة الفقهية

وعلى هذا الأساس يمكن التفريق بينهما بجملة فروق كما يلي:

(١)أن القواعد أخص من النظريات، فالنظريات تمثل التصوير الأوسع للقاعدة لأن كل نظرية تشمل مجموعة من القواعد الفقهية[٣]، وكل مجموعة متصلة الموضوع من القواعد، قد تمثل نظرية عامة في نفس الموضوع المشترك [٤]، ولذلك تعتبر القاعدة جزءا من النظرية لا

---

(١) الفقه الإسلامي وأدلته للدكتور وهبة الزحيلي٤/٧، وانظر أيضا: المدخل الفقهي العام للزرقا ١/٢٣٥

(٢)المدخل للفقه الإسلامي للدكتور عبد الله الدرعان ص٢٢٤-٢٢٥.

(٣)انظر: القواعد الفقهية للدكتور محمد مصطفى الزحيلي بحث في: مجلة البحث العلمي والتراث الإسلامي عدد(٥) لعام١٤٠٢-١٤٠٣هـ ص١٤، وانظر أيضا: نظرية المقاصد عند الشاطبي لأحمد الريسوني ص٢٩.

(٤) مثل الشيخ الندوي لذلك بمجموعة من القواعد المتحدة الموضوع وإن اختلفت في الفروع ثم قال: "فهذه المجموعة من القواعد الفقهية المعروفة –بغض النظر عن الفروع والجزئيات المختلفة تحت كل منها- يمكن أن نضعها جميعا تحت عنوان(نظرية العرف)، فإن العرف هو الطابع العام الغالب على هذه القواعد المذكورة، وعلى هذا الطراز من الدقة والتأمل يمكن أن نجمع كثيرا من تلك القواعد

=

يستغني عنه الباحثون في النظريات[١]، فالقواعد إنما هي ضوابط وأصول فقهية تراعى في تخريج أحكام الحوادث ضمن حدود النظريات الكبرى[٢]، وبهذا يسوغ دخول القواعد تحت النظريات ولا يتأتى العكس، وبالجملة فإن النظرية بناء عام لقضايا ذات مفهوم واسع مشترك، أما القاعدة فهي ضابط أو معيار كلي في ناحية مخصوصة من نواحي النظرية العامة[٣].

(٢)وأن القاعدة الفقهية بمثابة الوعاء الذي يحوي كل حكم فقهي يتصف بوصف معين، وهذا الحكم الموصوف الذي تضمنته القاعدة ينتقل إلى الفروع المندرجة تحت ذلك الوصف، فقاعدة: (اليقين لا يزول بالشك)، تضمنت حكما فقهيا في كل مسألة اتصفت باليقين والشك، وهذا بخلاف النظرية الفقهية فليست كذلك ولا تقوم على ذلك المفهوم، فهي لا تتضمن حكما فقهيا كنظرية الملك والفسخ والبطلان.

ولمزيد من الإيضاح نقول: إنّ "الأمور بمقاصدها" قاعدة فقهية لأنها تضمنت حُكما وهو اعتبار المقاصد، بخلاف نظرية المقاصد"، و كقاعدة "العادة محكمة"، و"نظرية العرف" فقد اشتملت القاعدة على حكم وهو "اعتبار العادة" بينما خلت النظرية من أي حكم تطبيقي.

(٣) وأن القاعدة الفقهية لا تقوم على أساس توافق الأحكام في الشروط والأركان فلا علاقة لها بذلك، بخلاف النظرية الفقهية فهي المبدأ الواسع الذي تنطوي فيه الأحكام العامة المتفقة في الأركان والشروط

تحت قواعد كبرى أو نظريات معينة"(القواعد الفقهية للندوي ص٦٥).

(١) انظر: القواعد الفقهية للفقه الإسلامي للدكتور أحمد الحصري ص٢٢.

(٢) المدخل الفقهي العام للزرقا ١/٢٣٥.

(٣)انظر: الفقه الإسلامي وأدلته للدكتور وهبة الزحيلي ٤/٧.

والنتائج، فالقاعدة الفقهية لا تشتمل على شروط وأركان بخلاف النظرية الفقهية فلابد لها من ذلك[1].

* * * * *

(١) راجع في هذه الفروق: النظريات العامة للمعاملات في الشريعة الإسلامية لأحمد أبو سنة ص٤٤، والمدخل للفقه الإسلامي للدكتور عبد الله الدرعان ص٢٢٦، و تحقيق للدكتور أحمد بن حميد لقواعد للمقري ١/١٠٩-١١٠

المبحث الثالث

حجية القاعدة الفقهية

يمثل هذا الجانب من موضوع هذه الرسالة أهمية كبيرة في رأيي؛ ولهذا فإني لم أشرع فيه إلا وأنا في أطواري الأخيرة منها، وبعد أن تجمع لدي قدر لا بأس به من المعرفة والفهم حول مباحث القواعد، ولقد مررت كثيرا أثناء سيري في هذا البحث على آراء وأقوال تكاد تتفق على عدم صلاحية القواعد لكي تكون حجة، وأنها لا يمكن أن تتخذ بمفردها أساسا لاستنباط الأحكام، أو معرفة حكم المستجدات من الصور ونوازل الأحداث، فأثار ذلك في ذهني تساؤلات لا حصر لها، فأنا في الحقيقة لم أكن أفهم - وأنا ألج عالم القواعد لأول مرة - إلا أن القاعدة أساس يبنى عليه غيره، وذلك مبدأ بسيط بنيته عن مفهومي الأولي البدهي عن كلمة قاعدة على أنه - ككل القواعد التي أعرف - هي ما يعتمد عليه غيره، منه يستمد قوته، وعلى مقدار تلك القوة والمتانة يحكم له بالقوة أو الضعف، وهو مفهوم حسي بلا شك كما ترى، وهذا المفهوم الحسي البسيط الذي قفز ليمثل أمامي باستمرار وأنا أدخل عالم قواعد الفقه، ويلازمني أبدا وأنا أسير فيه، وهو الذي جعلني أقاوم بشدة ما يتراءى أمام عيني، ويعرض على فهمي من أن القواعد لا يصح أن يبنى عليها غيرها، كما لا يمكن أن تتخذ منفردة أساسا لأي حكم، وما فتئت أسائل نفسي، كيف إذن يصح أن تسمى قواعد؟ أم تراني أقيس فيما لا وجه للقياس فيه؟ متسرعا بذلك في الحكم على القواعد المعنوية بما لا يصح إلا في القواعد الحسية، فهو قياس مع الفارق؟ أم أن في الأمر ما لم أطلع عليه ؟.

ولذلك عقدت العزم على أن لا أكتب في هذا المبحث حرفا، وأن لا أخوض غمار هذه المسألة ما لم أستكمل ما يمكنني من دراسة في هذا العلم، وما لم أخرج سالما من إبحاري في لجة هذا اليم، حتى أستطيع أن يكون تناولي لها مدعوما بخبرة ورأي سديد، على أساس علمي متين، وحتى يكون لي فيها رأي شخصي مؤيد بحجة وبرهان، وهاأنا ذا أبدأ بحث هذه المسألة الشائكة، سائلا الله تعالى أن يوفقني في الوصول إلى الحق والصواب، ويأخذ بيدي في القول إلى السداد، وفي الفعل إلى الرشاد.

ورغم أهمية هذه المسألة وحساسية هذه القضية في موارد الشرع ومجاري الأحكام، إلا أنها مع الأسف لم تنل ما تستحق من الاهتمام، ولم تعط من الدراسة والبحث ما يليق بدور القواعد ومكانتها في التشريع، ولله در الدكتور الباحسين إذ يقول: «ومن المؤسف أن العلماء على كثرة ما ألفوا في القواعد الفقهية، لم يعطوا هذا الجانب حقه من الدراسة، بل إن غالبهم أهملوه، ولم يتحدثوا عنه، والكثيرون ممن أشاروا في مقدمات كتبهم إلى أهمية هذه القواعد، كانت عباراتهم إنشائية وغير واضحة المعالم في الدليلية، وربما أفصح بعضها بشيء من ذلك»[1]، وهذا الكلام صحيح إلى حد كبير فمن طول ما بحثت عن هذه المسألة في أطراف الكتب، وبطون المتون، في مظانها، وحيث يمكن أن يرد ما يتعلق بها ولو مجرد إشارة أو تلميح، إلا أنني لم أظفر فيها بما يشفي الغليل، ويصل بالبحث في هذا الجانب المهم من جوانب القواعد الفقهية إلى المستوى الذي أستطيع أن أقتنع بجدواه وكفاية تناوله، على أن للدكتور الباحسين - إحقاقا للحق - جهدا مميزا في هذا المجال، وفي تناول الشيخ

---

(١)القواعد الفقهية للباحسين ص٢٧١

البورنو قدر جيد ولكنه لا يقضي الوطر، وفيما عدا ذلك لا تعدو بقية الدراسات التي تناولتها يدي في حجية القواعد سواء كانت تخصصية أو عرضية موجزة، لا تعدو أن تكون مجرد لمحات خاطفة ومكررة، تفتقر إلى كثير من الجذرية والتعمق، ويلازمها قدر كبير من السطحية التي لا تتناسب مع ما يقر به الجميع من أهمية قواعد الفقه ودورها في إثراء أحكامه، ومرونة تشريعاته، هذا في حدود الكتابات العصرية المتخصصة، وأما في المجال التراثي القديم فإن هذا التناول يعاني غيابا شبه تام، فالإشارات التي قد تظفر بها بعد لأي وجهد تنقصها الصراحة والمباشرة - إلا فيما ندر - فضلا عن أن ترقى إلى مستوى التناول الدراسي الذي يعطي نتائج تستحق أن تتخذ أساسا للحكم والبناء، كتلك الدراسات التي حظيت بها بقية جوانب الفقه الإسلامي أصوله وفروعه، حتى لم يبق منه مجال - ولله الحمد - إلا ويستطيع كل دارس وناشد معرفة أن ينال منه حاجته بأدنى جهد وأقصر وقت، فيحصل على حكم قد خضع لأقصى غايات البحث والتنقيب، وتعرض لأقسى أنواع التجربة والتعقيب، فيأخذه مطمئنا أن لا مزيد عليه، حكم يمكن بصدق أن يتخذ قانونا - إذا كان القانون يجب أن يخضع لكل تجربة وبرهان تثبت بعده قانونيته وصدقه - وذلك ما نسعى إليه في موضوع حجية القواعد الفقهية، ونفتقده بكل مرارة وأسى؛ ولهذا حرصت أشد الحرص على أن أولي هذا الجانب جل اهتمامي، جاهدا ما أمكنني الجهد، وباحثا ما وسعني البحث، أن أستكمل جوانب هذا الموضوع بالقدر الذي يمكنني أن أقتنع بكفايته ولو في وجهة نظري على الأقل، وقد يأتي بعدي من يرى فيه مزيد ثغرات يقيضه الله لسدها ليكون أمامنا ختاما: "حجية القواعد الفقهية أو عدم حجيتها، صلاحيتها للاستدلال أو لا؟" سؤال كبير حظي بما يستحق من إجابة، تناسب كبره، وتلائم حجمه، ولست أنكر في هذا الصدد أنه قد

اضطرني تركيزي على هذه المسألة في القواعد إلى إهمال جوانب أخرى قد تكون دراستها داخلة في إطار بحثي،كأنواع القواعد، ونشأتها، والمصنفات فيها، ونحو ذلك، ولكن لي في هذا الإهمال أعذار أذكرها، لعل في ذكرها ما يشفع لي في هذا التقصير، رغم أنني لا أستحب القصور في أي عمل، لكن يأبى الله تعالى الكمال إلا لوحيه المعصوم، وجماع ما اعتذر به أمور:

أولا: إن لي في هذه التقسيمات التي تذكر في القواعد بعض التحفظات والملاحظات التي تقضي بعدم جدوى ذكرها أو إيرادها، بل قد يكون في ذلك ما يسيء إلى القواعد أكثر مما يفيدها، وخاصة منها تلك التي تقسم القواعد بحسب مصادرها إلى مستمدة من النصوص وغير مستمدة منها، وذلك في رأيي يضر القواعد أكثر مما يفيدها، فهو يبتعد بها عن مصادرها الشرعية التي منها تستمد قوتها ورسوخها ومتانة دورها عندما نجعل منها ما ليس مستمدا من الشرع، هذا بالإضافة إلى أن هذا غير صحيح كما سأذكر لاحقا إن شاء الله إذ إن القاعدة غير المستمدة من الشرع لا يصح أن تكون قاعدة فقهية، ولهذا يقر حتى القائلون بهذا التقسيم بهذه الحقيقة فهذا الدكتور عبد الرحمن الشعلان بعد أن قسم القواعد بهذا الاعتبار يقول: «وما ذكرته في هذا القسم هو الاستمداد القريب، وإلا فهي راجعة في آخر الحال إلى أن تكون مستمدة من أدلة تلك المسائل المتشابهة»[1]، ومثله فعل باحث آخر هو الدكتور حمد الخضيري، ثم قال مقررا نفس المعنى: «والقواعد الفقهية ترجع في مآلها إلى أدلة التشريع نصا أو استنباطا؛ لأن أدلة المسائل المتشابهة تكون دليلا

---

(١)مقدمة تحقيقه لقواعد الحصني ١/٣٣.

للقاعدة »[١] ، بل حتى الضابط الفقهي الذي يكاد يتفق على استمداده من الاستقراء فقط يقر شيخي الدكتور عبد الرحمن العدوي – وهو ممن يرى عدم حجية القواعد الفقهية - بأن «مصدره غير المباشر هو النصوص التشريعية أو الإجماع وهو في هذا كالقاعدة الفقهية الاستقرائية»[٢]، وبعض مضمون هذا الكلام له تعلق مباشر بما أنا في صدده من حجية القواعد ، فكان بذلك سببا آخر صرفني إلى التركيز على هذه الحجية وإهمال ما عداها؛ ولهذا سأعود إليه بتفصيل أكثر فيما بعد إن شاء الله، وما عدا هذا التقسيم، وغيره من المباحث الفرعية الأخرى لم أجد منها ما يستحق من الاهتمام مثل ما يستحقه موضوع حجية القاعدة، خاصة إذا كان الجهد والوقت لا يستوعبهما - وهو الواقع - فالمردود الدقيق لكل تلك البحوث في نظري لا يتجاوز الشكلية بكثير، ولا أرى أنه له كبير تعلق بالمضمون، وذلك كتقسيم القاعدة باعتبار حجمها، وباعتبار الاتفاق والاختلاف، إلى آخر تلك التقسيمات.

ثانيا: عذري الثاني في إغفالي أكثر هذه البحوث هو أني في تناولي لحجية القاعدة آتي على معظم ما تضمنته، أو أهم ما اشتملت عليه، فموضوع تقسيم القاعدة من حيث الاستمداد لابد أن أتعرض له من خلال كون القاعدة مرتبطة بمصدرها الشرعي الأصيل، كما أشرت، وكما سيأتي إن شاء الله، كما لن يخلو البحث بإذنه تعالى من مضامين متعددة لتلك

---

(١)مقدمة حمد بن عبد العزيز الخضيري لتحقيق " الأشباه والنظائر لابن الملقن"، رسالة دكتوراه مقدمة للمعهد العالي للقضاء بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية بالرياض، في الفقه المقارن، عام١٤١١هـ ص٢١.

(٢)مذكرة القواعد الفقهية لطلاب الدراسات العليا المسائية بجامعة أم القرى للدكتور عبد الرحمن العدوي ص١٦.

البحوث الأخرى، أو يؤدي الغرض منها.

ثالثا: أن هذه الجوانب التي أغفلتها في بحثي قد حظيت من اهتمام الباحثين - ولله الحمد - بقدر أحسبه إن شاء الله كافيا، فلا يتجاوز تناولي لها الإعادة والتكرار وتسويد بياض الصحف، وإرهاق كاهل البحث - فوق ما حملته - بما لا طائل تحته، ولا فائدة جديدة ترجى من ورائه، فقد كفاني ولله الحمد اخوتي الذين ولجوا هذا الميدان قبلي مؤونة هذه الجوانب فأعطوها حقها من البحث والدراسة، ولست أرى أنني أملك ما أضيفه عليهم فيما قالوه، ولا ما أزيده بحثا فيما بحثوه، ومادمت كذلك فلأصرف جهدي حيث يمكنني - كما يبدو لي على الأقل - أن أضيف، خاصة وأنه لا الوقت ولا الجهد كافيان لشمول كل تلك الجوانب بدراسات خاصة تتناول كلا بما يستحق، وقد دأب العلماء قديما على صرف الجهد نحو الأهم حين يقصر عن الجمع بينه وبين المهم، كما يقول ابن السبكي ناصحا لطالب العلم أن يشتغل بالقواعد إن قصر وقته أو جهده عن الجمع بينها وبين الفروع: «وإن تعارض الأمران وقصر طالب العلم عن الجمع بينهما لضيق أو غيره من آفات الزمان فالرأي لذي الذهن الصحيح الاقتصار على حفظ القواعد وفهم المآخذ»[١].

وحتى أسير في منهجية صحيحة أرى أن أتبع في هذا الموضوع الخطوات التالية:

---

(١) الأشباه والنظائر لابن السبكي ١/ ١١

المطلب الأول

أقوال العلماء في حجية القواعد

أرى أنه في بداية دراسة هذه المسألة يجب الرجوع بها إلى الوراء لنصلها ما أمكن بالتراث الفقهي الأصيل، الذي يستمد قوته من أصالته، ويستلهم شرعيته من صفاء منبعه، حين لم تتلوث تلك المناهل العذبة بترهات كثيرة بلي به الفقه حين شب عن الطوق، "فالخير كل الخير فيمن اتبع"، يقول الشاطبي بعد أن ذكر أدلة متعددة من التجربة والخبر على ذلك: «... فلذلك صارت كتب المتقدمين وكلامهم وسيرهم أنفع لمن أراد الأخذ بالاحتياط في العلم، على أي نوع كان، وخصوصا علم الشريعة، الذي هو العروة الوثقى، والوزر الأحمى»[1]، ولكن المحزن في هذا الأمر شح المصادر الفقهية الأصلية في هذا الجانب، وندرة ما تمدنا به من آراء وأقوال في مدى حجية القاعدة، لكن مع ذلك فليس أمامنا سعيا إلى تأصيل الاتجاهات الفقهية في هذه المسألة القديمة قدم علم الفقه الشرعي، بل الشرع الإسلامي نفسه منذ أول نص تشريعي جاء به[2]، ليس

(١) الموافقات ١/٩٩

(٢)يرجع العلماء الباحثون في القواعد الفقهية ظهور هذا العلم إلى اليوم الأول الذي ظهر فيه نص صالح للتطبيق عليه والتقعيد على أساسه، فمنذ نزل الوحي وبدأت شرائع الإسلام تترى حملت معها النصوص الكلية في المضمون والتطبيق، وأوتي ﷺ جوامع الكلم، وجاءت بعد ذلك عبارات تقعيدية عن الصحابة والتابعين من بعدهم، وعندما دون الفقه أخذت بعض القواعد تظهر بين نصوصه وتفريعاته، وهكذا ظل هذا العلم يترقى شيئا فشيئا حتى بدأ علم القواعد يتبلور في شكل علم خاص، واستقر في =

أمامنا ونحن إزاء هذه الحقائق والوقائع، إلا أن نحاول تلمس تلك الآراء التي لابد أن تكون موجودة بصورة ما، فالعلماء الفقهاء الذين ذكروا هذه القواعد سواء على سبيل التأصيل أو الاستدلال لابد وأن يكون لهم رأي فيما يقومون به من عمل، لاسيما والذين وردت القواعد الفقهية على ألسنتهم أو في مؤلفاتهم - خاصة في صيغها المتأخرة نسبيا حيث تشكلت في صور أكثر دقة وإحكاما - لم يذكروها إلا مستدلين أو معللين، وذلك مسلك منهم يدل ولو بشكل غير مباشر على رأيهم في قضية حجية هذه القواعد، عبروا عنه بفعلهم، وإن لم يتفق لهم أن صرحوا به بقولهم، أو لم يتيسر لنا أن نظفر بذلك التصريح فيما تحت أيدينا من مصادر، أو أن جهدنا ووقتنا المحدودين أصلا كان لهما يد في هذا القصور، كل تلك عوامل لابد أن نأخذها في اعتبارنا ونحن نتلمس طريقنا متحسسين موارد احتجاجات الفقهاء ولاسيما القدماء منهم وتناولاتهم للقواعد الفقهية، آخذين في حسباننا كل ما فيه إشارة أو إيماءة إلى هذا الرأي أو ذاك، ولهذا سأتناول هذه الآراء الفقهية التي جمعتها خلال مرحلة بحث طويلة وفق التصنيف التالي:

شكله الذي هو عليه الآن (انظر في نشأة القواعد الفقهية المصادر التالية: القواعد الفقهية للباحسين ص٢٨٨-٣٤٨، موسوعة القواعد الفقهية للبورنو ١/٥٠-٩٥، القواعد الفقهية للندوي ص٩٠-١٥٨، وغيرها)

أولا: الآراء التي يفهم منها القول بحجية القواعد

لدى النظر فيما أمامي من نقول حول حجية القواعد الفقهية، وجدت أن فيها آراء يظهر القول بحجية القواعد صريحا فيها، كما أن فيها ما لا يبدو منه ذلك صراحة، وإن كان فيه من الإيماءات والإشارات ما يقضي بذلك لدى النظر والتمحيص الدقيقين، ولهذا قسمت هذه النقول إلى فرعين:

الفرع الأول: الآراء الصريحة

القرافي

أقدم من عثر له على رأي صريح، بل مذهب قوي وواضح في حجية القواعد الفقهية، هو: **العلامة القرافي (ت٦٨٤هـ)**، فقد جاءت أقواله وتطبيقاته في هذا الشأن شديدة القوة والصراحة والوضوح، فمن أقواله: «كل شيء أفتى فيه المجتهد فخرجت فتياه فيه على خلاف الإجماع أو **القواعد** أو النص أو القياس الجلي السالم عن المعارض الراجح لا يجوز لمقلده أن ينقله للناس ولا يفتي به في دين الله تعالى، فإن هذا الحكم لو حكم به حاكم لنقضناه»[١]، وقوله: «إذا حكم على خلاف الإجماع ينقض قضاؤه أو خلاف النص السالم عن المعارض أو القياس الجلي السالم عن المعارض، أو قاعدة من **القواعد** السالمة عن المعارض»[٢]، وإذا عرفنا أن استقراء مؤلفات القرافي وعلى رأسها "الفروق" – وهو كتاب

---

(١)الفروق ٢/١٠٩

(٢)الفروق ٤/٤٠

قواعد الفقه تقعيدا واستدلالا – قد أثبت قطعا أنه لا يعني بالقواعد في هذا النص وأمثاله إلا القواعد الفقهية، عرفنا مدى ما فيه من اعتبار لحجية القواعد الفقهية وصلاحيتها للاستدلال، فأنت ترى كيف سلكها في عداد أدلة الشرع المتفق عليها من نص وإجماع وقياس، وزاد على ذلك أن طبق عليها نظير ما يجري على تلك المصادر الشرعية من نقض كل حكم يخالفها، وأتى على هذا بمثال يؤكد عمق هذه النظرة في رأيه، ورسوخ هذا المذهب في فقهه، فقال: «ولو قضى باستمرار عصمة من لزمه الطلاق بناء على المسألة السريجية[1]، نقضناه لكونه على خلاف قاعدة: أن الشرط قاعدته صحة اجتماعه مع المشروط، وشرط السريجية لا يجتمع مع مشروطه أبدا، فإن تقدم الثلاث لا يجتمع مع لزوم الطلاق بعدها، ونحو ذلك»[2]، وقال أيضا: «إن كل فقه لم يخرج على القواعد فليس بشيء»[3]، «وأنت تعلم أن الفقه وإن جل، إذا كان مفترقا تبددت حكمته، وقلت طلاوته، وبعدت عند النفوس طلبته، وإذا رتبت الأحكام مخرجة على قواعد الشرع مبنية على مآخذها، نهضت الهمم حينئذ

---

(١)المسألة السريجية صورتها: أن يقول لزوجته إن طلقتك، أو وقع عليك طلاقي فأنت طالق قبله ثلاثا، فلا يمكن أن يجتمع الشرط والمشروط بحال فلا يتصور وقوع طلاق مسبوق بثلاث طلقات في الشرع، فخالفت بذلك قاعدة صحة اجتماع الشرط مع المشروط، اشتهرت بهذه التسمية نسبة إلى العباس أحمد بن عمر بن سريج، وقد تناولها شيخ الإسلام ابن تيمية بالدراسة في سياق كلامه حول الطلاق والحلف به والحيل فيه، واثبت بطلانها بأوجه متعددة (انظر في ذلك: مجموع الفتاوى ٣٣/٢٤٠-٢٤٥، ٣٥/٢٩٣-٢٩٤)

(٢)الفروق ٤/٤٠

(٣)الذخيرة ١/٥٥

لاقتباسها، وأعجبت غاية الإعجاب بتقمص لباسها »[١].

ابن عبد البر

ولدى العلامة ابن عبد البر(ت٤٦٣هـ)[٢] من الأقوال الدالة على حجية القواعد الفقهية ما لا تنقصه الصراحة والوضوح الكافيان لجعله مذهبا ينسب إليه، منها قوله في مسألة صلاة الخوف، والفروع والأحكام المتعلقة بها، والأحاديث الواردة فيها: «وفيما ذكرنا من الأصول التي في معنى الحديث ما يستدل به على كثير من الفروع»[٣]، فأنت ترى كيف صرح بأن الأصول التي ذكرها في ذلك السياق واستنبطها من الحديث صالحة لأن يستدل بها على فروع كثيرة، ومن تلك الأصول التي أشار إليها[٤]قوله في ضبط الحالة التي يجوز للخائف الصلاة فيها على أي هيئة،

---

(١) الذخيرة ٣٦/١

(٢)هو أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر النمري القرطبي المالكي، حافظ المغرب، فقيه مؤرخ أديب، ولد بقرطبة سنة ٣٦٨هـ ونشأ في بيت علم، وتلقى العلم في بلده ورحل من أجله في بلاد الأندلس، قال الذهبي: " كان إماما دينا ثقة متقنا علامة متبحرا صاحب سنة واتباع ممن بلغ رتبة الاجتهاد"، ولي قضاء لشبونة وشنترين، وتوفي بشاطبة سنة ٤٦٣هـ، وترك مصنفات جمة (انظر: سير النبلاء١٨/١٥٣ ، الديباج المذهب٣٥٧، الشذرات٣/٣١٤، الأعلام٨/٢٤٠).

(٣)التمهيد ١٥/٢٨٥

(٤) اشتهر استعمال "الأصول" بمعنى "القواعد الفقهية" ضمن معاني مختلفة، وكان ذلك شائعا منذ بدايات تدوين الفقه، وقد أورد الباحسين في (القواعد الفقهية ص٧٢-٧٦) عددا من اصطلاحات الأصل كالدليل والقاعدة والراجح والمستصحب والغالب والمقيس عليه، ثم قال: " وقد تردد هذا المصطلح في كتب الفقه منذ وقت مبكر، وفي مواضع متناثرة منها، ولم يفرد التأليف بهذا العنوان على ما نعلم قبل القرن الرابع الهجري، فقد نقل أن أبا الحسن الكرخي (ت٣٤٠هـ) جمع ٣٩ أصلا،

=

هي (حال شدة الخوف)[1]، ومنها قاعدة: " جواز اختلاف نية الإمام والمأموم في الصلاة " التي بنى عليها جواز صورة من صور صلاة الخوف

بين فيها ما عليه مدار كتب الحنفية، وأن أبا الليث السمرقندي (ت٣٧٣هـ) ألف " تأسيس النظر" الذي جمع فيه ٧٤ أصلا تدور حولها أسباب الاختلاف بين الفقهاء، وتابعه أبو زيد الدبوسي (٤٣٠هـ) مضيفا ١٢ أصلا إلى الكتاب السابق، أي موصلا أصوله إلى ٨٦ أصلا، وهي أصول تتردد بين معنى القاعدة والضابط ومصطلحات أخر "، وقد دأب كثير من الفقهاء والأصوليين على استعمال كلمة " أصل" بمعنى "القواعد الفقهية" فالقرافي يسميها بهذا الاسم كما في قوله: " إن الشريعة المحمدية تشتمل على أصول وفروع، وأصولها... والثاني وهو القواعد الكلية الفقهية" (الفروق١/٣)، وكذلك فعل الشاطبي كثيرا وقد صرح به أيضا حين قال: "المراد بالأصول: القواعد الكلية، كانت في أصول الدين أو في أصول الفقه، أو في غير ذلك من معاني الشريعة الكلية لا الجزئية " (الموافقات ٩٧/٣) وانظر أيضا: المدخل الفقهي العام ٩٥٢/٢، مقدمة تحقيق أحمد الخطابي لإيضاح المسالك للونشريسي ص١١٨ ، المشقة تجلب التيسير لصالح اليوسف ص٢٥، والذي يرجح إرادة معنى القاعدة الفقهية به هنا السياق الذي ورد فيه؛ حيث جاء بعد أن ذكر عددا من القواعد والضوابط الفقهية، كما مثلت، فدل على أن الضمير في قوله " ما ذكرنا من الأصول" راجع إلى تلك القواعد، هذا فضلا على أن من عادة ابن عبد البر إطلاق مصطلح " الأصل" على "القاعدة الفقهية"، وهو ما صرح به في أكثر من موضع، كقوله عن قاعدة (اليقين لا يزول بالشك): " وهذا أصل عظيم من الفقه" (التمهيد٣٩/٢)، وقوله: " وفي هذا الحديث أصل عظيم مطرد في أكثر الأحكام، وهو أن اليقين لا يزيله الشك" (التمهيد ١٨/٥)، وقوله: " وهذا أصل كبير في الفقه فتدبره وقف عليه" (التمهيد٢٧/٥)، وقوله: " وهذا أصل مستعمل عند أهل العلم أن لا تزول عن أصل أنت عليه إلا بيقين مثله، وأن لا يترك اليقين بالشك" (التمهيد ١١٩/١٤) و سمى قاعدة (الحكم بالظاهر) أصلا فقهيا في قوله: "وفي هذا الحديث وجوه من الفقه، وأصول جسام، منها الحكم بالظاهر " (التمهيد ١٨٢/٨).

(١)انظر:التمهيد ٢٨٣/١٥

وهي: أن يصلي الإمام بالطائفة الأولى ركعتين ثم ينصرفون فيكمل بالطائفة الأخرى ركعتين أخريين، فيقعان له نفلا ولهم فرضا[١]، وبعد أن ذكر القاعدتين التاليتين: (ليس لأحد أن يضر بأحد سواء أضر به قبل أم لا، إلا أن له أن ينتصر ويعاقب إن قدر بما أبيح له من السلطان)[٢]، (قطع أكبر الضررين وأعظمهما حرمة في الأصول)[٣]، وفرع عليهما فروعا عدة، قال مقررا: «وهذه أصول بانت عللها، فقس عليها ما كان في معناها تصب إن شاء الله»[٤]، وفي هذا تصريح واضح بحجية القاعدة الفقهية؛ حيث جعلها أساسا للتعليل، وأصلا يقاس عليه، ولا يكون الأصل مقيسا إلا إذا كان حكمه ثابتا بدليل معتبر، ولقد جاء تصريحه بحجية القواعد قويا وواضحا، وهو يستدل بها على بعض الأحكام والمسائل، وينص على هذه الدليلية، وهو يقوم بذلك محتجا لخصم في مسألة يخالفه فيها، أو محتجا عليه، ومن ذلك قوله: «**وحجة** من لم يوجب عليه[٥]كفارة إلا الاستغفار والتوبة... **وأن الذمة على البراءة ولا يجب أن يثبت فيها شيء. . . إلا بدليل لا مدفع فيه ولا مطعن**»[٦]، وقوله في مسألة جناية البهائم: «وقال أبو حنيفة وأصحابه لا ضمان على أرباب البهائم... ومن **حجتهم أيضا: أن الذمة بريئة لا يثبت فيها شيء إلا بما لا مدفع فيه**»[٧]،

---

(١)انظر: التمهيد ١٥/٢٧٥

(٢)التمهيد ٢٠/١٦٠

(٣)التمهيد ٢٠/١٦٠

(٤)التمهيد ٢٠/١٦١

(٥)المقصود الذي يجامع امرأته وهي حائض.

(٦)التمهيد ٣/١٧٨

(٧)التمهيد ١١/٨٦

وقوله: « **وحجة من لم يجز استقراض الإماء وهم جمهور العلماء: أن الفروج محظورة لا تستباح إلا بنكاح أو ملك يمين** »[(١)]، ولا يخفى ما في إضافة الاحتجاج بهذه القواعد إلى أصحاب هذه الأقوال من دلالة على اعتبارهم إياها في مستوى الاحتجاج، فتأمله، وقد صرح ابن عبد البر في مواضع متعددة من كتابه " التمهيد" على أن غرضه فيه هو بيان القواعد والأصول، والتقليل ما أمكن من الفروع والجزئيات مؤكدا من خلال ذلك على أهمية القواعد كوسيلة لمعرفة أحكام الجزئيات، وطريقا إلى التغلب على كثرة الفروع التي لا يمكن حصرها ولا معرفة جميع أحكامها، ومن ذلك قوله: «وإنما الغرض في هذا الكتاب أن نذكر ما للعلماء في معنى الحديث من الأقوال والوجوه والأصول التي بها نزعوا، ومنها قالوا، وأما الاعتلال والإدخال والمرافعات فتطويل وتكثير، وخروج عن تأليفنا وشرطنا لو تعرضنا له»[(٢)]، وقوله: «الآثار في هذا الباب مختلفة... واختلاف السلف في هذه المسألة يطول ويكثر، وليس مما يجب الإتيان به على شرطنا، ولو ذكرنا ذلك وذكرنا أصول مسائل القصاص بين العبيد والأحرار، والمسلمين والكفار لخرجنا عما قصدنا في تأليفنا، ولكنا تعرضنا لتبيين ما في حديثنا في هذا الباب من المعاني »[(٣)]، وكثيرا ما يدعو إلى ضبط القواعد ورد فروعها إليها، كما في قوله: «وهذه أصول هذا الباب فاضبطها ورد فروعها إليها تصب وتفقه»[(٤)]، وفوق هذا فإن كتبه وتآليفه الكثيرة طافحة وملأى بهذه القواعد يستدل بها ويفرع عليها ويعلل

---

(١)التمهيد ٤/٦٦

(٢)التمهيد ١٥/٢٢٩

(٣)التمهيد ٢٠/٩٥

(٤)التمهيد ٢٠/٩٥

بها ويدعو إلى الاهتمام بها وينوه بأهميتها ودورها في الأحكام والمسائل الفقهية، ولقد قام الشيخ الندوي جزاه الله خيرا بجهد جبار في جمع بعض هذه القواعد والتقاطها من ثنايا كتبه فجمع له في "التمهيد" وحده، وبنظرة عجلى كما يقول أربعا وستين قاعدة[١]، فلله در ابن عبد البر من عالم عظيم وفقيه متبحر، كيف تنبه إلى هذه الثروة الفقهية العظيمة في ذلك العصر، واهتم بها هذا الاهتمام الذي ينبئ بما أدركه - رحمه الله - فيها من خواص تمنحها مكانا مرموقا بين مصادر التشريع الإسلامي وأدوات الاستدلال فيه، ووسائل التوصل إلى أحكامه الخالدة المتجددة التي جعلته معجزة التاريخ في الأديان والحضارات بسمو تعاليمه وعلو مبادئه التي لا تنقضي ولا تبلى مع الأيام، ولا تؤثر فيها عوادي الليل والنهار، وهو ما لم تعهده البشرية في الحضارات التي عرفتها وعاشتها، فكانت تبقى فترة تطول أو تقصر ثم تقضي وتمحى رسومها وتنسى معالمها حتى كأن لم تكن، فسبحان العظيم القادر على كل شيء.

ابن نجيم

ومن جاءت آراءه في هذا صريحة أيضا العلامة ابن نجيم(ت٩٧٠هـ) فهو يقول: «معرفة القواعد التي ترد إليها- الفروع - وفرعوا الأحكام عليها، وهي أصول الفقه في الحقيقة، وبها يرتقي الفقيه إلى درجة الاجتهاد ولو في الفتوى»[٢]، ففي قوله "هي أصول الفقه في الحقيقة" تصريح باعتباره القواعد الفقهية في مستوى الأصولية على أقل تقدير إذا تجاوزنا النصية التي تقضي باعتبار الفقهية فوق الأصولية في كونها طريقا

---

(١)انظر:القواعد الفقهية للندوي ص١١٦-١٣٠

(٢)الأشباه والنظائر لابن نجيم ص١٠

إلى استنباط الأحكام، فإذا عرفنا أن دليلية قواعد أصول الفقه لا خلاف فيها[١]، عرفنا مقدار ما في هذا القول من التصريح بحجية القواعد الفقهية، كما أن في اعتبارها وسيلة وطريقا إلى بلوغ درجة الاجتهاد، والقدرة على استنباط الأحكام، والإفتاء بموجباتها، والإفتاء لا يصح إلا بدليل، مما يقضي مرة أخرى بهذه الحجية، ولكن الغريب في هذا الأمر أنه مع كلام ابن نجيم هذا، إلا أن معظم من ألف في القواعد الفقهية من الباحثين المعاصرين يصر على نسبة القول بعدم حجيتها إليه اعتمادا على قول الحموي في "غمز عيون البصائر"[٢]: «صرح المصنف في الفوائد الزينية بأنه لا يجوز الفتوى بما تقتضيه الضوابط لأنها ليست كلية بل أغلبية خصوصا وهي لم تثبت عن الإمام بل استخرجها المشائخ من كلامه»، وهذا الكلام فوق مناقضته الواضحة لصريح قول ابن نجيم هذا، فهو لا يخرج عن تعسفات الحموي الكثيرة في تفسيراته لأقوال ابن نجيم، وتأويلاته غير المسلمة لآرائه، كتفسيره لرأيه في كلية القواعد الذي صرح به في أكثر من موضع بأنه كلية نسبية سعيا إلى تأييد رأيه في عدم كليتها[٣]، وكتفسيره لقوله الآنف هنا بأن معناه أنها: «كأصول الفقه وإلا فليست أصول لفقه فضلا عن أن يكون ذلك على سبيل الحقيقة»[٤]، ولهذا فإني

---

(١) يقول شيخي الدكتور أحمد بن حميد: "...أما القواعد الأصولية فمتفق على استخراج الحكم منها" مقدمة تحقيقه لقواعد المقري ١/١١٧، ويقول البورنو عن قواعد الأصول: "ولم يقل أحد إنه لا يجوز لنا أن نستند إلى تلك القواعد لتقرير الأحكام واستنباطها" (موسوعة القواعد الفقهية ١/٤٩).

(٢) ١/٣٧

(٣) انظر: غمز عيون البصائر ١/٥١

(٤) غمز عيون البصائر ١/٣٤

أرى أن هذا القول لا يصح أن يتخذ مستندا لنسبة هذا الرأي لابن نجيم، ولا يسوغ اتخاذه أساسا لرد أو تأويل رأيه الصريح في حجية القواعد الفقهية الذي دل عليه قوله الذي نقلته عنه، وذلك لأسباب منها:

(١) أن نسبة هذا الكلام إلى ابن نجيم فيها تردد ونظر؛ لأن الكتاب المنسوب فيه هذا الكلام لابن نجيم وهو كتاب: (الفوائد الزينية) موجود بين أيدينا مطبوعا ومخدوما خدمة جيدة[١]، ولا توجد فيه هذه العبارة، بعد بحث متعدد ودقيق، لم أقم به وحدي وإنما قام به كثيرون غيري منهم من صرح بعدم العثور عليها كالدكتور الباحسين[٢]، ومن لم يصرح بذلك وإنما اكتفى بعزوها إلى ابن نجيم عبر الحموي[٣]، وهو أمر يعرف كل

---

(١) قام بالاعتناء بهذه الطبعة: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سليمان، وقدم لها تقدمة جيدة، ذكر فيها نبذة عن المؤلف، ومصادره في كتابه هذا، ووصف النسخة التي حقق الكتاب على ضوئها، فقال:" واعتمدت في تحقيق هذا الكتاب على نسخة خطية خطها واضح وجيد...وهي مقابلة ومصححة، فأثبت ناسخها ما سقط عليه في الهامش، ووضع أمامه (صح)، وكذلك صوب ما ند عنه من أخطاء في الهامش...وفي آخرها (تمت الفوائد الزينية) " (مقدمة الكتاب المذكور ص٢٣)، وبهذا يبعد كثيرا احتمال السقط من الكتاب، لا سيما وهذا المحقق الذي قام بهذا العمل صاحب جهود خيرة وممتازة في مجال التحقيق وخدمة التراث، فقد أخرج لنا كتاب الموافقات للشاطبي في ستة أجزاء فاخرة الطبع جيدة الإخراج موشاة بالتعليقات المفيدة، والإحالات الدقيقة، ومحلاة بفهارس علمية متخصصة.

(٢)انظر كتابه: القواعد الفقهية ص٢٦٧ هامش رقم(٣).

(٣) مثل: البورنو (انظر كتابيه: موسوعة القواعد الفقهية١/٤٥، الوجيز في القواعد الفقهية ص٣٩)، والندوي (انظر كتابه: القواعد الفقهية ص٣٢٩)، والدكتور صالح السدلان (انظر كتابه: القواعد الفقهية الكبرى وماتفرع عنها ص ٣٧)، والدكتور عبد الله العجلان (انظر كتابه: القواعد الكبرى في الفقه الإسلامي ص١٩).

باحث أنه لا يسوغ ما دام المصدر الأصلي موجودا وفي متناول اليد، ولكن عدم وجود هذا النص في المصدر المعزو إليه كان شفيعا لمثل هذا العمل، غير أنه كان لابد من إشارة إلى ذلك على الأقل، وهو ما لم يفعله غير الباحسين حسب منتهى ما رأيت، ولكن ما لا وجه ولا مسوغ له ما قام به بعض الباحثين[١] من الجزم بنسبة هذا القول إلى ابن نجيم مباشرة، بدون ذكر للحموي بينهما، ثم أحال في الهوامش إلى كتاب الحموي، ولست أجد - مع احترامي للباحث ولجهده المشكور - لذلك مبررا في البحث العلمي الذي من أبسط مقوماته ومبادئه الأولية: أمانة النقل، والدقة في نسبة الآراء لأصحابها.

(٢) أنه حتى لو صحت هذه النسبة إلى "القواعد الزينية" فإنه باعتراف ابن نجيم نفسه سابق للأشباه والنظائر في التأليف، فهو يقول: «وقد كنت لما وصلت في شرح الكنز إلى تبييض باب البيع الفاسد، ألفت كتابا مختصرا في الضوابط والاستثناءات منها، سميته بالفوائد الزينية في فقه الحنفية، فألهمت أن أضع كتابا على النمط السابق مشتملا على سبعة فنون يكون هذا المؤلف النوع الثاني منها »[٢]، فقد يكون ذلك رأيا قديما له رجع عنه، ويؤكد أن ما ضمنه كتابه الأشباه والنظائر هو آخر ما استقر عليه رأيه، أنه آخر مؤلفاته كما ذكر محققه محمد مطيع حافظ[٣]، ويؤيد ذلك ما ذكره بنفسه من أنه فرغ من تأليفه في اليوم السابع والعشرين من

---

(١) هو: عبد العزيز الحويطان في الحلقة الثانية من بحث له بعنوان: القواعد الفقهية، منشور في مجلة البيان، في عددها التاسع والأربعين، الصادر في رمضان ١٤١٢هـ، ص٣٤.

(٢) الأشباه والنظائر لابن نجيم ص١٠.

(٣) انظر: مقدمته على الأشباه ص٧.

جمادى الآخر سنة تسع وستين وتسعمائة[١]، وقد كانت وفاته في الثامن من رجب في نفس السنة كما رجحه أكثر من ترجم له[٢]، مما يدل على أنه لم يعش بعده إلا أياما معدودة.

(٣) أن هذه العبارة كما هو واضح تتحدث عن الضوابط، وليس القواعد، وقد علل قوله فيها بعدم الحجية (بكثرة المستثنيات) وهذه العلة أكثر تحققا في الضوابط، وابن نجيم يفرق بين الاثنين في المعنى[٣]، فلا يمنع أن يفرق بينهما كذلك في الحكم، فيرى حجية القواعد من حيث الأصل؛ اعتبارا بكليتها؛ لاسيما وقد رأى كلية القواعد بفعله في التقسيم الذي جرى عليه في كتابه[٤]، وصرح به في قوله بعد أن ذكر النوع الأول من القواعد حين قال: «والآن نشرع في النوع الثاني من القواعد في قواعد كلية يتخرج عليها ما لا ينحصر من الصور الجزئية »[٥]، مما يقتضي تخلف هذه العلة - كثرة الاستثناءات - في القواعد على رأيه، وأما محاولات الحموي لتفسير هذه الكلية بما يحد منها، ويجعلها أقرب إلى الأكثرية كما هو رأيه فهي غير مسلمة، كما أشرت، ويؤيد التصاق هذا الحكم عند ابن نجيم بهذه العلة أنه لا يذكر الضوابط غالبا إلا ويذكر معها الاستثناءات، وهو ما لم يفعله عندما يذكر القواعد، بل الأغلب أن يشير إلى شمولها لفروع لا تنحصر كما في قوله الذي نقلته أعلاه، وهذا يعني أن ابن نجيم في هذا القول - على فرض صحته عنه - يقصد تلك الضوابط التي لم

---

(١)انظر: الأشباه والنظائر لابن نجيم ص٥٢٢.

(٢)انظر: مقدمة تحقيق محمد مطيع حافظ لأشباه ابن نجيم ص٦.

(٣)انظر: أشباهه ص١٩٢.

(٤)الأشباه والنظائر (انظر: ص١٤ منه).

(٥)الأشباه والنظائر لابن نجيم ص١١٤.

تثبت قاعديتها، ولم تتوفر فيها شروط التقعيد، فتلك لا يصح إطلاق القول بحجيتها كما سأبين لاحقا، وأما القواعد الكلية التي تشمل صورا لا حصر لها كما يرى ابن نجيم فهي أصول الفقه في الحقيقة، كما نص.

فهل يصح بعد كل هذا أن يعارض بمثل هذا القول مع ضعف نسبته لقائله، وضعف دلالته على ما تدعى دلالته عليه، هل يصح أن يعارض القول الذي صحت نسبته بما لا مجال لأدنى شك فيه، وقويت دلالته حتى كانت صريحة أو كالصريحة؟.

بدر الدين الزركشي

وللعلامة بدر الدين الزركشي (ت٧٩٤هـ) كلام يكاد يتطابق مع كلام ابن نجيم السابق، فهو يقول متحدثا عن القواعد والضوابط الفقهية ضمن تقسيمات ذكرها للفقه: «... العاشر: معرفة الضوابط التي تجمع جموعا، والقواعد التي ترد إليها أصولا وفروعا وهذا أنفعها وأعمها وأكملها وأتمها، وبه يرتقي الفقيه إلى الاستعداد لمراتب الاجتهاد، وهو أصول الفقه في الحقيقة»[1]، وفي هذا الكلام من الشبه بما قاله ابن نجيم ما يجعلني لا أستبعد أن يكون قد نقله عن الزركشي لأنه متأخر عنه، ولهذا فإن ما قلته من توجيه لدلالة قول ابن نجيم السابق على رأيه في حجية القواعد يصح مثله في توجيه قول الزركشي هذا على نفس الأمر، ولقد جاء الزركشي في كتابه الأصولي "البحر المحيط" بما يؤكد هذا التوجه لديه، ويضيف إليه بعدا آخر بنسبته إلى جماهير الفقهاء، وذلك حين ينسب إليهم إطلاق مسمى أصول الفقه على القواعد الفقهية بمفهومها الاصطلاحي الأخير مؤكدا ذلك بالأمثلة، وناصا على بعض من صنف في

---

(١) المنثور ١/٧١

القواعد، يقول بعد أن ذكر تعريف الأصوليين لأصول الفقه بأنه: "أدلة الفقه وطرق الوصول إليها": «هذا ما أطبق عليه الأصوليون، والفقهاء يطلقون ذلك على القواعد الكلية التي تندرج فيها الجزئيات، كقولهم: الأصل في كل حادث تقديره بأقرب زمن، وقولهم: يغتفر في الدوام ما لا يغتفر في الابتداء، وغير ذلك من القواعد العامة التي يندرج فيها الفروع المنتشرة، وعليه سمى الشيخ عز الدين كتابه "القواعد"، ويقال إنه أول من اخترع هذه الطريقة، ويوجد في كلام الغزالي متفرقات منها»[١]، وفي هذا الكلام من الدلالة على القول بحجية القواعد الفقهية بالقدر الذي في الاتفاق على حجية القواعد الأصولية وصلاحيتها لاستنباط الأحكام، إن لم يكن على سبيل الأصالة فعلى سبيل التبعية، فإذا كانت القواعد الأصولية حجة بالاتفاق - كما سبق في ص٢٢٠، وكما سأشير في ص٢٢٨ - ألحقت بها الفقهية في ذلك على الأقل عند من يطلقون المصطلحين بمعنى واحد، ويكفي أن نتمسك من تلك الدلالةبما توحي إليه من وجودهذا الاتجاه في عصرمن العصور الإسلاميةوهو الأمر الذي يؤكده ماذكره ابن فرحون[٢]من كون ابن بشير التنوخي[٣] كان يستنبط الفروع من القواعد

---

(١) البحر المحيط ٢٥/١

(٢)برهان الدين أبو الوفاء إبراهيم بن علي بن محمد بن فرحون اليعمري المالكي المدني، فقيه مالكي ولد بالمدينة النبوية وبها نشأ وتعلم وولي قضاءها، ورحل إلى مصر والقدس والشام، ثم رجع المدينة ومات بها سنة ٧٩٩هـ، له مصنفات منها "الديباج المذهب" في طبقات المالكية (انظر: الدرر ٤٨/١، نيل الابتهاج ٣٠، الشذرات ٣٥٧/٦، الأعلام ٥٢/١).

(٣)هو أبو الطاهر إبراهيم بن عبد الصمد بن بشير التنوخي، فقيه مالكي من أئمة المذهب، عاش في القرن السادس، وله مصنفات منها " الأنوار البديعة إلى أسرار الشريعة" " والتنبيه على مبادئ التوجيه"، وله كتاب مختصر للمبتدئين فرغ من تأليفه

=

الأصولية وهو أمر اعترض عليه ابن دقيق العيد[(١)]، مما يعني أنه لا يقصد بتلك القواعد إلا الفقهية بالنظر إلى أن الأصولية ليست محل خلاف، كما يعني أن المصطلحين كانا في ذلك العصر بمعنى واحد على الأقل عند طائفة من الفقهاء، وفي هذا القدر من الدلالة من هذا النص ما يكفي، والله أعلم.

ابن عرفة

ومن ينقل عنه القول بحجية القواعد الفقهية: الإمام أبو عبد الله ابن عرفة (٨٠٣هـ)[(٢)] فقد نقل عنه الحطاب[(٣)] في "مواهب الجليل"[(٤)] أنه سئل عن جواز نسبة القول إلى المذهب استنباطا من القاعدة الفقهية فأجاب:

سنة ٥٢٦هـ، ومات شهيدا ولا يعرف تاريخ وفاته (انظر: الديباج المذهب ٨٧، شجرة النور ١٢٦).

(١)انظر: الديباج المذهب لابن فرحون ص٨٧، وسيأتي نص كلامه في هذا السياق قريبا.

(٢)هو أبو عبد الله محمد بن محمد بن عرفة الورغمي من كبار فقهاء المالكية وأصولييهم ولد في تونس سنة٧١٦هـ، ونشأ بها وتعلم حتى أصبح عالمها وخطيبها ومفتيها وتوفي بها ٨٠٣هـ له تصانيف منها "المختصر الكبير" "والشامل" و"المبسوط" في الفقه (انظر: الديباج ٣٣٧، نيل الابتهاج٢٧٤، الشذرات٧/٣٨، الأعلام٧/٤٣).

(٣)هو أبو عبد الله محمد بن محمد بن عبد الرحمن الرعيني المعروف بالحطاب، فقيه مالكي متصوف، مغربي ولد بمكة سنة ٩٠٢هـ وبها اشتهر في علوم شتى، قال التنبكتي: "له تآليف بارعة تدل على إمامته وسعة علمه"، منها "شرح ورقات إمام الحرمين" في الأصول، "ومواهب الجليل شرح مختصر خليل"، توفي في طرابلس الغرب سنة ٩٥٤هـ (انظر: نيل الابتهاج ٣٣٧، المنهل العذب ١/١٩٥، الأعلام ٧/٥٨، معجم المؤلفين ١١/٢٣٠).

(٤) ١/٣٨.

«بأن من له معرفة بقواعد المذهب ومشهور أقواله والترجيح والقياس يجوز له ذلك بعد بذل وسعه في تذكره في قواعد المذهب، ومن لم يكن كذلك لا يجوز له ذلك»، وفي دلالة هذا القول على حجية القاعدة الفقهية في رأي ابن عرفة يقول شيخي الدكتور أحمد بن حميد: «وهذا يدل على أن ابن عرفة يرى صحة الحكم استنادا إلى القاعدة الفقهية، فإذا جاز نسبة القول إلى المذهب بناء على القاعدة جاز الحكم بها»[١]، ولست أملك إضافة على استنباط شيخي سوى أن أضم إليه ما يؤيده من قول المقري (ت ٧٥٨هـ) الذي يشارك ابن عرفة في المذهب، ويعد من أشهر من ألف في القواعد الفقهية، يقول رحمه الله: «يجب على الشيخ النظر في أصول الإمام فيبني عليها نصوصه، ثم إن لم يكن أهلا للنظر المطلق أوقف عندها رواياته، وآراءه، والإجازات له المخالفة، ولا يجوز إتباع ظاهر النص مع مخالفته للأصل عند حذاق الشيوخ»[٢]، فأنت ترى بوضوح كيف جعل أصول الإمام وقواعده أساسا تبنى عليه آراءه وتؤخذ منه أحكامه وهو ما لا يبتعد كثيرا عما قاله ابن عرفة.

ابن بشير التنوخي

وممن ينسب القول بحجية القواعد إليه ابن بشير التنوخي المالكي(من علماء القرن السادس) بناء على ما ذكره ابن فرحون في ترجمته من أنه: «كان رحمه الله يستنبط أحكام الفروع من قواعد أصول الفقه، وعلى هذا مشى في كتابه التنبيه »[٣]، وقالوا: إن المقصود بقواعد أصول الفقه في هذا

---

(١) مقدمة تحقيق قواعد المقري ١/١١٨.

(٢)قواعد المقري، بتحقيق أحمد بن حميد ١/٣٥١.

(٣) الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب، لابن فرحون ص٨٧.

النص ليس إلا القواعد الفقهية، لأن استنباط الفروع من القواعد الأصولية ليس محل خلاف، وإطلاق القواعد الأصولية على الفقهية أمر شائع في ذلك العصر[١]، وأؤكد ذلك بدوري فأقول: إن تعليل ابن دقيق العيد تخطئته لمنهج ابن بشير هذا بعدم اطراد تخريج الفروع على القواعد الأصولية[٢] يدل على أن المراد بها الفقهية وليس الأصولية بالنظر إلى ما يعنيه ذلك التعليل من كثرة المستثنيات التي عرفت بها القواعد الفقهية، حتى وقع الخلاف في كليتها دون الأصولية، بل إن منهم من فرق بين الأصولية والفقهية على أساس أن الأولى كلية والثانية أكثرية كالحموي[٣]، وعلى هذا تكون القواعد الفقهية حجة في رأي ابن بشير، وليتنا نستطيع أن نظفر بكتابه الذي أشار ابن فرحون هنا إلى أنه سار فيه على هذه الطريقة، وهو: "التنبيه على مبادئ التوجيه"، لكنا ربما استطعنا أن نلمس هذا المسلك بوضوح أكثر.

الفرع الثاني : الآراء غير الصريحة

هناك في حجية القواعد آراء أقل صراحة ولكنها لا تعدم دلالة ولو في تلميح أو إشارة إلى صلاحية هذه القواعد للاستدلال بها، واستنباط الأحكام منها، وسأذكر هنا هذه الآراء مراعيا فيها الترتيب الذي راعيته في

---

(١)انظر: مقدمة شيخي الدكتور أحمد بن حميد على تحقيقه لقواعد المقري ١١٧/١، القواعد الفقهية للباحسين ص٢٧٠-٢٧١، وقد نقلت عن الزركشي قريبا ما يؤكد ذلك، انظره: في البحر المحيط ١/ ٢٥.

(٢) يقول ابن فرحون في سياق كلامه السابق: "... وهي طريقة نبه الشيخ تقي الدين بن دقيق العيد أنها غير مخلصة، وأن الفروع لا يطرد تخريجها على القواعد الأصولية " (الديباج المذهب ص٨٧).

(٣) انظر: غمز عيون البصائر ١/ ٥١.

سابقتها مبتدءا بالأوضح دلالة ثم الذي يليه وهكذا..

النووي

يعد الإمام النووي(ت٦٧٦هـ) من أقوى من استخدم القواعد في الاحتجاج، وظهر منهجه في ذلك مطردا لا يكاد يخلف، صريحا لا ينقص صراحته إلا عدم نصه على تلك الحجية بقوله، وإن قام بكل ما يدل عليها بفعله، وقد يكون الفعل أحيانا أقوى دلالة على القول، فقد يقول الإنسان ما لا يفعل، ولكنه لا يفعل ما لا يقول غالبا، ففي "المجموع" يحتج بقاعدة: (الأصل بقاء ما كان على ما كان)، ويقدمها على الحديث الضعيف، وذلك في مسألة الوضوء من لبن الإبل، حيث قال رحمه الله: «وأحتج أصحاب أحمد بحديث عن أسيد بن حضير رضي الله عنه.. أن النبي ﷺ قال: "لا توضؤا من ألبان الغنم، وتوضؤوا من ألبان الإبل"[١] رواه ابن ماجة بإسناد ضعيف، فلا حجة فيه، ودليلنا أن **الأصل الطهارة ولم يثبت ناقض**»[٢]، وذكر نفس القاعدة ضمن أدلته على طهارة آنية الكفار، فقال: «واحتج أصحابنا بقوله تعالى: ﴿وَطَعَامُ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ حِلٌّ لَّكُمْ﴾ [المائدة٥]... وبحديث عمران، وفعل عمر... **وبأن الأصل الطهارة**»[٣]، ورغم أن الندوي يرجح دفعا لهذا الاستدلال أنه استند إلى (الاستصحاب)

---

(١) أخرجه ابن ماجه برقم (٤٩٦) في كتاب الطهارة باب ما جاء في الوضوء من لحوم الإبل (السنن١/١٦٦)، والطبراني في(الأوسط٧/٢٤٨) وقال الهيثمي في (المجمع٢/٢٧) "فيه الحجاج بن أرطاة وفيه كلام"، وقال البوصيري في (مصباح الزجاجة ١/٧١) "هذا إسناد ضعيف لضعف حجاج بن أرطأة وتدليسه لاسيما وقد خالف غيره "وقال الألباني "ضعيف" (انظر: ضعيف سنن ابن ماجه ٣٩).

(٢) المجموع ٢/٦٠

(٣)المجموع ١/٢٦٤

وهو دليل أصولي، وليس إلى القاعدة الفقهية[1]، فلست أرى في الحقيقة داعيا إلى هذا التقدير، لأن الحكم بالشيء كالحكم بأصله الذي استند إليه «فإن أصل الأصل أصل، وفرع الفرع فرع»، كما يقول ابن تيمية[2]، والاستصحاب كما اعتمد عليه العلماء في التعرف على أحكام الجزئيات، فإنهم اعتمدوا عليه في تكوين القواعد الفقهية، وقد يكون بعضها بمعنى الاستصحاب نفسه، ولكن بصيغة أخرى، وهذه القاعدة من هذا النوع[3]، فإذا كانت القاعدة مبنية على الاستصحاب فالاحتجاج بها احتجاج به، كما أن الاحتجاج بكل قاعدة احتجاج بما بنيت عليه من أدلة، كما سنبينه إن شاء الله، فلا داعي لتوسيطه بينهما، ثم إن في كلام النووي نفسه ما ينفي هذا التقدير على فرض صحته، حيث ذكر في معرض احتجاجه بقاعدة: "اليقين لا يزول بالشك" ما يشير إلى أنه يفرق بين استصحاب حكم الزمن السابق للحكم به في الزمن الحالي، وبين الحكم ببقاء الحكم السابق على ما كان، ففي الأول لا يشترط استمرار الحكم في ما بين الزمانين، وفي الثاني يحكم بعدم انقطاعه منذ ثبوته في الزمن الأول[4]، وفي ذلك ما فيه من إيماء إلى أنه يقصد الاحتجاج بالقاعدة نفسها، خاصة وأنه - باعتراف الندوي نفسه[5] - دأب في معظم كتبه وليس في "المجموع" وحده على الاعتداد بالقواعد الفقهية واستعمالها في تعليل وتقرير المسائل والأحكام، وهذا ما أومأ إليه في مقدمة " المجموع " بقوله: «وأما الأحكام فمقصود

---

(١)القواعد الفقهية للندوي ص٣٣١

(٢)العقود، لابن تيمية، ص ١٤٧

(٣)انظر: القواعد الفقهية للباحسين ص٢٣٦

(٤)انظر: المجموع ١٦٨/١

(٥)انظر: القواعد الفقهية ص ١٥٠

الكتاب، فأبالغ في إيضاحها بأسهل العبارات، وأضم إلى ما في الأصل من الفروع والتتمات، والزوائد المستجادات، **والقواعد المحررات، والضوابط الممهدات**، ما تقر به إن شاء الله أعين أولي البصائر والعنايات»[١]؛ ولهذا نجده كثيرا ما يفرع على قواعد مثل: " اليقين لا يزول بالشك"[٢]، وقاعدة: "الأصل في الأبضاع التحريم"[٣]، وقاعدة: "ما أبين من حي فهو ميت"[٤].

ابن القيم

وابن القيم(ت٧٥١هـ)[٥] يعتبر فارس هذا الميدان الذي لا يجارى، فاحتفاؤه بالقواعد الفقهية، وبناؤه عليها، وكثرة استنباطه الفروع منها منهج من أبرز مناهجه، ولولا تقارب مسلكه هذا مع مسلك النووي وتقدم النووي عليه في العصر لما قدمته عليه، فقد احتج بنفس القاعدة التي احتج بها النووي فيما ذكرته آنفا، في سياق أشد وضوحا على اعتبار

---

(١)المجموع ١/ ٤

(٢)انظر: المجموع ١/ ١٦٨-١٧٠، ٢٠٤، ٢٤٢، ٢١٢-٢١٣، ٤٩٢-٤٩٥

(٣)انظر: المجموع ١/١٨٢، ٢٠٣

(٤)انظر: المجموع ١/٢٤٢

(٥)هو شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد الزرعي الدمشقي، أحد كبار العلماء المصلحين، ولد في (زرع) قرب دمشق سنة ٦٩١هـ، وانتقل إلى دمشق وطلب العلم، وظل ملازما لابن تيمية منذ عودته من مصر إلى وفاته، وسجن معه في المرة الأخيرة وأوذي بسببه، حتى غدا صورة أخرى لشيخه يقول بآرائه وينافح عنها ويعمل على نشرها، وكتبه التي تربو على الستين تشهد على ذلك، درس في دمشق وخطب وأفتى، وتوفي بها سنة ٧٥١هـ (انظر: البداية١٤/١٨٨، ذيل ابن رجب٢/٤٤٧، الدرر٣/٤٠٠، الأعلام٦/٥٦).

حجيتها، وربطها بالاستصحاب كدليل على ثبوتها وصحة التقعيد بها، وذلك حين ذكرها ضمن الأدلة الشرعية على عدم نجاسة الماء بملاقاة النجاسة إذا لم يتغير، وفي ذلك يقول رحمه الله: «والدليل على أنه طيب الحس والشرع... وأما الشرع فمن وجوه، أحدها أنه كان طيبا قبل ملاقاته لما يتأثر به **والأصل بقاء ما كان على ما كان حتى يثبت رفعه وهذا** يتضمن أنواع الاستصحاب الثلاثة المتقدمة: استصحاب براءة الذمة، من الإثم بتناوله شربا أو طبخا أو عجنا، وملابسة استصحاب الحكم الثابت وهو الطهارة، واستصحاب حكم الإجماع في محل النزاع »[1]، ويدخل في نفس المنهج استدلاله بالقاعدة الفرضية: (جنس أهل الفروض مقدمون على جنس العصبة)[2]، على تقديم الأخوات مع البنات لأنهن من أهل الفروض على من هو أبعد منهن ممن لا يرث إلا بالتعصيب المحض كالأعمام وبنيهم وبني الاخوة، مرجحا دلالتها على إعطائهن على دلالة حديث "ألحقوا الفرائض بأهلها فما بقي فلأولى رجل ذكر"[3] على

---

(١)إعلام الموقعين لابن القيم ٢٩٦/١

(٢)وفي تقرير هذه القاعدة و الاستدلال لها والبناء عليها يقول السرخسي: "ولو ترك أخوين لأم وأخا لأب فإن للأخوين لأم الثلث بينهما نصفان والباقي كله للأخ لأب ولا يرجح الأخ لأب هنا على الآخرين، بخلاف ما سبق؛ لأن بالأخوة لأم تستحق الفرضية واستحقاق الفرضية ليس ينبني على القرب، **ولا مزاحمة بين العصبة وصاحب فرض، بل صاحب الفرض مقدم على العصبة**، كما قال عليه السلام "ألحقوا الفرائض بأهلها، فما أبقت فلأولى رجل ذكر"؛ فلهذا لا يجعل الأخ لأب وأم مرجحا على الأخ لأم بل يعطي الأخ لأم فرضه وهو السدس فأما الأخوة لأب يستحق بها العصوبة وفي العصبات الأقرب يترجح فجعلنا الأخوة لأم في معنى زيادة وصف ورجحنا به الأخ لأب وأم على الأخ لأب" (المبسوط ١٧٨/٢٩).

(٣)أخرجه البخاري برقم(٦٧٣٢) في كتاب الفرائض باب ميراث

=

حرمانهن؛ لأن الحديث دل على أن المقصود "بأولى رجل ذكر" فيه العصبة بنفسه لا بغيره، بدليل أن العاصب مع غيره كالأخ مع الأخت والابن مع البنت، ونحوهم لا ينفردون بالباقي دون الإناث بالنص والإجماع، فعلم أن الأخت لا تسقط مع البنت، كما لا تسقط مع الأخ، وكما لا تسقط البنت مع الابن، إذ الكل عاصب بغيره، والقاعدة صريحة في تقديم جنس أصحاب الفروض على جنس العصبة، فهي واضحة الدلالة على أن الأخت لكونها صاحبة فرض في الأصل أولى بالإرث ممن هو أبعد ممن لا فرض له بالكلية[١]، وكذا احتجاجه بقاعدة: (إذا زال الموجِب زال الموجَب) على طهارة الخمر بالاستحالة[٢]، وبقاعدة: (لا واجب مع عجز ولا حرام مع ضرورة) على صحة صلاة المنفرد خلف الصف إذا لم يجد من يصافه[٣]، وبقاعدة: (أن الفروع والأبدال لا يصار إليها إلا عند تعذر الأصول) على أنه ليس لصاحب الحق مطالبة الضامن به إلا عند تعذر مطالبة المضمون[٤].

السرخسي

ومن أجد في كلامه بعض ما يلوح إلى مثل ذلك: شمس الأئمة السرخسي(ت٤٨٣هـ)[٥]، من ذلك قوله بعد تفريعه على قاعدة: (تحديد

الولد(الفتح١٢/١٠) ومسلم برقم(١٦١٥) في كتاب الفرائض (النووي١١/٥٢-٥٣) من حديث ابن عباس.

(١)انظر تفصيلات المسألة في: إعلام الموقعين لابن القيم ١/٢٧٤-٢٧٩.

(٢)انظر: إعلام الموقعين لابن القيم ١/٢٩٩.

(٣)انظر: إعلام الموقعين لابن القيم ٢/١٧.

(٤)انظر: إعلام الموقعين لابن القيم ٣/٣٠٩.

(٥)هو شمس الأئمة أبو بكر محمد بن أحمد بن سهل السرخسي، من كبار =

عادة الحائض بمدة الدم ونوعه، وتقسيم عادتها إلى أصلية وجعلية): «والمسائل المخرجة على هذا الأصل كثيرة في السؤالات، ومن أحكم الأصول فهما ودراية تيسر عليه تخريجها»[1]، فإن كون الأصول والقواعد الفقهية ميسرة للوصول إلى أحكام الفروع، لن يعدم دلالة على قدر من الحجية لهذه الأصول التي يعين فهمها وإحكامها على هذه الغاية العظيمة، وتزداد أهمية هذا التعبير في دلالة أعمق على مستوى الاعتبار الذي يضفيه على القواعد حتى يدنو بها إن لم يصل إلى مستوى الاحتجاج، يزداد ذلك إذا ما أخذنا في اعتبارنا العصر الذي قيلت فيه هذه العبارة، وهو عصر السرخسي الذي عاش في القرن الخامس[2]، حيث لم يتبلور علم القواعد بعد ويأخذ صفة العلم والفن الكامل، ليعطى أحكاما أكثر دقة، وينال عناية خاصة نظير ما نالته بقية فروع الفقه، وأحكام الشريعة الأخرى، فحسب القواعد أن تنال في ذلك العصر هذه الأهمية التي تصرح بصلاحيته لتخريج المسائل، وتشير بذلك إلى قدرته على استنباط الأحكام، وأما استعماله القواعد الفقهية في التعليل والتأصيل فكثير لا يكاد يحصى، يقول الندوي: «إن المبسوط للإمام السرخسي انبثت في تضاعيفه ألف قاعدة

علماء الأحناف المجتهدين، من أهل (سرخس) في خراسان، ومن القضاة، وسجن في (فرغانة) من أجل كلمة نصح بها (الخاقان) وفي السجن أملى كتابه الموسوعي "المبسوط"، وعندما أطلق ظل بها إلى أن مات سنة ٤٨٣هـ، له مصنفات أخرى في الفقه والأصول (انظر: الفوائد البهية ١٥٨، الجواهر المضية ٢٨/٢، كشف الظنون ٦١/٦، الأعلام ٣١٥/٥).

(١) المبسوط ١٨٧/٣

(٢)يقول الندوي: "في هذا القرن الخامس الهجري أملى الإمام السرخسي الحنفي كتابه الموسوعي العظيم "المبسوط"، ولا يكاد يوجد له نظير تعليل في المسائل بقواعد فقهية " (القواعد الفقهية للندوي ص١٤٤).

تقريبا، بغض النظر عن الضوابط التي يصعب إحصاؤها»[١]، وقال أيضا: «والإمام السرخسي لا يدرك شأوه، ولا يشق غباره في مجال التعليل، و في ربط الفروع المتناثرة بأصولها، وقد وقع لي من المبسوط فقط تسعمائة قاعدة »[٢]، ولا شك أن مسلك التعليل وثيق الصلة بالاستدلال، قوي الشبه بالحجية؛ فهو إما قياس أو توطئة لقياس، والقياس حجة، فلا أقل من أن تكون القواعد في درجة حجية القياس عند السرخسي ومن سار على طريقته في التعليل بها[٣]؛ إذ لا معنى للقياس يتجاوز معرفة علة

---

(١)القواعد والضوابط المستخلصة من التحرير للحصري، استخراج الندوي، ص١٢١

(٢)القواعد والضوابط المستخلصة من التحرير للحصري، استخراج الندوي، ص١٤٦

(٣)تحدث الندوي بفقه واقتدار عن هذا المسلك في القواعد فقال: « مسلك التعلل بالقواعد: هو ذكر القواعد في ثنايا تعليل المسائل، بحيث إن القاعدة ترد معللة للمسألة، وفي الغالب تجد الفقهاء يقرنون الفروع بالقواعد عند التوجيه والترجيح، ونشأ هذا المسلك مع نشوء الفقه الإسلامي وواكب سيره في جميع مراحل تطوره، ولم يكن التعليل من بنات فكر الفقهاء أو من ثمار تجربتهم إذ إنه نابع من الأحكام الشرعية المنصوص عليها في الكتاب والسنة أصالة، ثم كان من مهمة الفقهاء المجتهدين: إبراز هذه الظاهرة بالاستنباط والاجتهاد، فإنهم لما قدحوا زناد فكرهم في ضوء قبسات من التنزيل وكلام النبوة - على صاحبها الصلاة والسلام - أدركوا تلك العلل الجامعة التي بنيت عليها الأحكام، فأشاروا إليها في مقالاتهم، وتأملوا فيها عند حل القضايا المعروضة عليهم، والتعليل من أكبر العوامل والأسباب التي أثرى بها الفقه الإسلامي، وامتدت ظلاله عبر القرون، وإذا وردت تلك العلل في صياغات مركزة، اكتسبت صبغة الأصول والضوابط، وسميت بهذا الاسم الجديد، وتجد الفقهاء يحفلون بتعليل الفروع بالأصول في معظم المصادر الفقهية، وهذه الطريقة أكثر اطراداً وانتشارا في الشروح من المتون، فكلما تكثفت الفروع، كثرت هذه

=

الحكم والتحقق منها في الفرع لينقل إليه ذلك الحكم، وهذا ما يقضي به منهج التعليل بالقواعد لدى النظر والتأمل، وخاصة لدى السرخسي، الذي لا يذكر للفرع المعلل بالقاعدة حجة خلاف ذلك التعليل، وهذا ما يؤكد أنه يرى فيه من القوة الدليلية ما يغني عن غيره، ويكفي لكي أبرهن على ذلك أن أذكر بعض الأمثلة، ولعل في القواعد التي سردها الندوي للسرخسي ما يفي بهذا الغرض، فقد علل - رحمه الله - بقاعدة: (الإجازة في الانتهاء كالإذن في الابتداء)[١]، عدة فروع منها: صحة نكاح العبد بغير إذن وليه إذا أجازه[٢]، ومنها: صحة قبول الفضولي عقد النكاح عن غيره إذا أجازه الغير[٣]، وكذا استعماله قاعدة: (ارتكاب محظورات العبادة يوجب ارتفاضها) لتعليل وجوب الدم فقط على المحرم الذي صاد قاصدا رفض الإحرام والخروج من النسك، خلافا للشافعي الذي يرى أن عليه عن كل صيد جزاءه[٤]، إلى غير ذلك من القواعد التي يذكرها في مثل هذا السياق كقاعدة: (اختلاف سبب الملك كاختلاف العين)[٥]، وقاعدة: (الإذن دلالة بمنزلة الإذن إفصاحا)[٦]، وقاعدة: (التبعيض في الأملاك

القواعد» (القواعد والضوابط المستخلصة من التحرير للحصري، استخراج الندوي، ص١٣٨).

(١)انظر: المبسوط ٥/ ١٩، ١٢، ١٢٥، ١٢٦، ١٢٨

(٢)انظر: المبسوط ٥/ ١٢٨

(٣)انظر: المبسوط ٥/ ١٩

(٤)انظر: المبسوط ٤/١٠٢

(٥)انظر: المبسوط ١٢/١٠٧، ١٥٥/٨

(٦)انظر: المبسوط ٤/١٤٥ -١٦٠،١٤٦

المجتمعة عيب)[١]، وقاعدة: (الحادث يحال بحدوثه إلى أقرب الأوقات)[٢]، وقاعدة: (الديون تقضى بأمثالها لا بأعيانها)[٣]، وقاعدة: (البناء على الظاهر واجب ما لم يتبين خلافه)[٤]، وقاعدة: (تحكيم السيماء فيما يحكم فيه بالعلامة أصل)[٥]، وقاعدة: (العارض قبل حصول المقصود بالشيء كالمقترن بأصل السبب)[٦]، وقاعدة: (لا قوام للدلالة مع النص)[٧]، والله أعلم.

ابن السبكي

ومن ذلك قول ابن السبكي (ت٧٧١هـ): «حق على طالب التحقيق، ومن يتشوق إلى المقام الأعلى في التصور والتصديق، أن يحكم قواعد الأحكام؛ ليرجع إليها عند الغموض، وينهض بعبء الاجتهاد أتم نهوض، ثم يؤكدها بالاستكثار من حفظ الفروع؛ لترسخ في الذهن مثمرة عليه بفوائد غير مقطوع فضلها ولا ممنوع، أما استخراج القوى وبذل المجهود، في الاقتصار على حفظ الفروع من غير معرفة أصولها، ونظم الجزئيات بدون فهم مآخذها، فلا يرضاه لنفسه ذو نفس أبية، ولا حامله من أهل العلم بالكلية»[٨]، فالذي يظهر من هذا الكلام رغم كونه غير

---

(١)انظر: المبسوط ٨٦/٥، ٢١/١٤

(٢)انظر: المبسوط ١٦١/١٦

(٣)انظر: المبسوط ٤١/٧

(٤)انظر: شرح السير الكبير للسرخسي ٣٠٠/١، ١٤٤٤/٤

(٥)انظر: شرح السير الكبير ٧١٠/٢، ١٩٤٣/٥

(٦)انظر: شرح السير الكبير ٦٨٤/٢، ٩٦٥/٣

(٧)انظر: شرح السير الكبير ٢١٨٤/٥

(٨)الأشباه والنظائر لابن السبكي ١٠/١

صريح ولا مباشر في حجية القواعد أنه لا ينفي تلك الحجية في أدنى دلالاته، إن لم يكن في جعله إياها وسيلة لمعرفة الأحكام، وكونها وسيلة للاجتهاد، وتأكيده لضرورة ارتباط الفروع بها، ونفي العلم بالكلية عمن عزلها عنها، إن لم يكن في كل ذلك ما يؤكد هذه الحجية، فلا أقل من أنه يدنو بها إلى هذا المستوى، قريبا مما صرح به ابن النجار فيما يأتي قريبا.

السيوطي

ومن ذلك أيضا قول السيوطي (ت٩١١هـ): «اعلم إن فن الأشباه والنظائر فن عظيم، به يطلع على حقائق العلم ومداركه، ومآخذه وأسراره، ويتمهر في فهمه واستحضاره، ويقتدر على الإلحاق والتخريج، ومعرفة أحكام المسائل التي ليست بمسطورة، والحوادث والوقائع التي لا تنقضي على ممر الأزمان؛ ولهذا قال بعض أصحابنا: الفقه معرفة النظائر»[١]، وما قيل في قول ابن السبكي يقال في قول السيوطي هذا، ففيه من الاحتفاء بعلم القواعد الفقهية، وتأكيد دورها في فروع الفقه ومسائله، وهو دور قد يفيد وصفه "بمعرفة أحكام المسائل"، على قدر من الدليلية فيه غير صريح، بالنظر إلى أن الدليل عند الإطلاق هو مصدر معرفة حكم المسألة فهو المظهر لها والكاشف عن وجودها؛ ولهذا يقول الطوفي: «الفقه مستند في وجوده إلى أدلته، بمعنى أنها لو لم توجد هي لم يوجد هو»[٢]، وهو دور يشاركه فيه غيره من أدوات التعليل، ووسائل الاستنباط، التي تستعمل كوسائط بين الأدلة وما يبنى عليها من فروع، ولكن في إطلاق هذا الوصف على وسيلة من تلك الوسيلة وإن لم تكن

---

(١) الأشباه والنظائر للسيوطي ص٦

(٢) شرح مختصر الروضة ١/١٢٥

مباشرة وصريحة، ما يشير إلى قدر من الاعتبار إن لم يصل إلى مرتبة الدليلية فهو قاب قوسين أو أدنى منها.

ابن النجار

ومما يفهم منه اعتبار القواعد في هذا المستوى أو قريبا منه رأي: ابن النجار (ت٩٧٢هـ) الذي يصرح بكون القواعد الفقهية شبه أدلة، ويعتبر نصيبها من الدليلية مؤهلا لها لتسلك في عداد الأدلة، يقول رحمه الله: «... جملة من قواعد الفقه تشبه الأدلة وليست بأدلة، ولكن ثبت مضمونها بالدليل، وصارت يقضى بها في جزئياتها كأنها دليل على ذلك الجزئي، فلما كانت كذلك ناسب ذكرها في باب الاستدلال»[1].

العز بن عبد السلام

يعتبر سلطان العلماء العز بن عبد السلام(٦٦٠هـ) من أئمة القواعد المبرزين وكتابه "قواعد الأحكام في مصالح الأنام"لون خاص من التأليف في هذا الفن عد به من السابقين فيه[2]، ذهب فيه إلى حد اعتبار كل أحكام الشرع مبنية على قاعدة "جلب المصالح ودرء المفاسد" وعلى أساسها نسج فصول كتابه وفرع بموجبها فروعه ومسائله[3]، وذلك اعتبار لا يمكن إغفاله لاعتبار القواعد الفقهية التي ثبت اعتبارها في الشرع في المستوى الذي تبنى عليه الأحكام.

---

(١) شرح الكوكب المنير ٤/٤٣٩

(٢)سبق كلام الزركشي في هذا، انظر: ص ٢٢٥

(٣)انظر: القواعد الفقهية للندوي ص٢١٢، القواعد الفقهية للباحسين ص ٣٢٣

ثانيا: الآراء التي يفهم منها القول بعدم حجية القواعد

ذكر بعض الفقهاء ومن ألف في القواعد الفقهية أقوالا عن بعض العلماء فهموا منها رفضهم لحجية القواعد، فكان لازما هنا أن نعرض هذه الآراء حتى يتسنى لنا أن نعرف موطئ أقدامنا، ونتمكن من الحكم بما نراه في هذه القضية، ولهذا رأيت أن أتبع في ذكر هذه الآراء والأقوال نظير ما اتبعته في التي سبقتها، فأبدأ بالذي أراه أكثر وضوحا، وأقوى تصريحا على عدم حجية القاعدة، ثم الذي يليه، وهكذا.. فأقول وبالله التوفيق:

الحموي

يعتبر العلامة الحموي(ت١٠٩٨هـ)أقوى وأصرح من وقفت له على رأي يرفض الاحتجاج بالقواعد الفقهية، وينفي دليليتها بشدة، وهو - على ما بدا لي - الذي يصح أن ينسب إليه هذا القول على أنه مذهب له، هذا على رغم أنني لم أعثر له على قول مباشر في هذا الشأن، إلا أن ما لمسته من أقواله المتعددة، وتعليلاته المختلفة لأقوال ابن نجيم وهو يشرح كتابه "الأشباه والنظائر"، وما ظهر في أثناء ذلك من سعيه الحثيث إلى الميل بتلك الأقوال إلى القول بنفي كلية القاعدة أولا، ثم عدم حجيتها ثانيا، مع أن ابن نجيم لم يقل لا هذه ولا تلك، ولا يفهم من كلامه أي منهما، كما سبق أن أشرت، كل ذلك يقضي في رأيي بمذهبية نفي حجية القواعد لدى الحموي، فانظر إليه وهو يفسر كلية القواعد التي صرح بها ابن نجيم في أكثر من موضع - وقد سبق أن ذكرت طرفا من ذلك - بأنها: «القواعد التي لم تدخل منها قاعدة تحت قاعدة أخرى وإن خرج منها بعض

الأفراد»[١]، وهو بذلك يـتأول صريح قول ابن نجيم بما يقتضي نسبية هذه الكلية، ليحد منها، كل هذا وصولا إلى رأيه الذي صرح به بعد هذا بأسطر حين قال: «القاعدة عند الفقهاء غيرها عند النحاة والأصوليين إذ هي عند الفقهاء حكم أكثري لا كلي»[٢]، وهذا القول من الحموي إنما هو تمهيد لرأيه في عدم حجية القواعد؛ إذ أن عدم كليتها معناه كثرة مستثنياتها وهو الأمر الذي يقلل من إمكانية الاحتجاج بها لاحتمال أن يكون الفرع المحتج له داخلا ضمن تلك المستثنيات، ولذا كان هذا السبب من أقوى حجج القائلين بعدم حجية القواعد، وإلا فابن نجيم قد صرح فيما سبق أن أشرت إليه بما ينقض نسبة هذا القول إليه، وقد سبق أن تحدثت بتفصيل أكثر عن هذا الرأي للحموي[٣]، وليس يعنيني هنا إلا أن أؤكد مذهبه في عدم حجية القواعد حتى يمكنني بلا تجن ولا افتئات أن أنسب إليه ذلك الرأي، فاستمع إليه وهو يقول عن القواعد معقبا على قول ابن نجيم "وهي أصول الفقه في الحقيقة": «... فليست أصول فقه فضلا أن يكون ذلك على سبيل الحقيقة فتأمل»[٤]، وليس بعد هذا تصريح بهذا الرأي فتأمل.

الجويني

وممن اشتهرت نسبة القول بعدم حجية القواعد إليه إمام الحرمين الجويني(ت٤٧٨هـ)[٥] بناء على قوله في كتاب " غياث الأمم في التياث

---

(١) غمز عيون البصائر ٥١/١

(٢) غمز عيون البصائر ٥١/١

(٣)عند حديثي عن كلية القاعدة، ص١٤٠ ـ ١٤٥

(٤) غمز عيون البصائر ٣٤/١

(٥)هو إمام الحرمين أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد الجويني، إمام الشافعية في زمانه، ولد في (جوين) قرب نيسابور سنة ٤١٩هـ، ورحل =

الظلم"[1]: « وأنا أضرب من قاعدة الشرع مثلين يقضي الفطن العجب منهما، وغرضي بإيرادهما تنبيه القرائح لدرك المسلك الذي جهدته في الزمن الخالي، ولست أقصد الاستدلال بهما، فإن الزمان إذا فرض خاليا عن التفاريع والتفاصيل، لم يستند أهل الزمان إلا إلى مقطوع به، فالذي أذكر من أساليب الكلام في تفاصيل الظنون، فالمثلان: أحدهما في الإباحة، والثاني في براءة الذمة »، والواضح من هذا الكلام أن إمام الحرمين ينفي صلاحية القواعد الفقهية للاستدلال بناء على أنها ظنية الدلالة، وليست قطعية، والظني - حسب هذا القول - لا يصلح دليلا.

ابن دقيق العيد

وهناك في هذا المجال أيضا ابن دقيق العيد(ت٧٠٢هـ) إذا صح ما نسبه إليه ابن فرحون من تخطئته لما درج عليه ابن بشير المالكي من استنباط الفروع من القواعد الفقهية، يقول ابن فرحون بعد أن ذكر منهج ابن بشير كما نقلته عنه قريبا: «وهي طريقة نبه الشيخ تقي الدين بن دقيق العيد أنها غير مخلصة، وأن الفروع لا يطرد تخريجها على القواعد الأصولية»[2]، وتعليليه لموقفه هذا قريب من تعليل الجويني الذي ألمحت إليه آنفا، ولكن بطريقة أخرى، فهو هنا نبه إلى دلالة القواعد الظنية بملزومها، وهو عدم اطراد تخريج الفروع عليها، بمعنى أنها ليست كلية،

إلى بغداد والحرمين فأفتى ودرس ثم عاد إلى نيسابور فتولى فيها التدريس ثلاثين سنة "غير مدافع ولا مزاحم"، له شطحات في الكلام رجع عنها في آخر عمره، توفي سنة ٤٧٨هـ (انظر: سير النبلاء ٤٦٨/١٨، البداية ١١٤/١٢، طبقات السبكي ١٦٥/٥، الأعلام ١٦٠/٤).

(١) المشهور "بالغياثي" ص٢٢٩.

(٢) الديباج المذهب ص٨٧

وهذا ما يقضي بظنية دلالتها على الفرع المراد الاستدلال بها عليه، فقد يكون مستثنى منها.

مجلة الأحكام العدلية

وفي تقرير واضعي مجلة الأحكام العدلية نص صريح في عدم صلاحية القواعد لاستنباط الأحكام، يقول النص: «إن المقالة الثانية من المقدمة عبارة عن القواعد التي جمعها ابن نجيم ومن سلك مسلكه من الفقهاء رحمهم الله تعالى، فحكام الشرع ما لم يقفوا على نقل صريح لا يحكمون بمجرد الاستناد إلى واحدة من هذه القواعد»[1]، وقائلو هذه العبارة لا يكتفون بتبني هذه الرؤية، ولكنهم ينسبونها مع ذلك إلى حكام الشرع، ولذلك ما له من دلالات، قد يكون من أهمها ما يشير إليه من فشو هذا الرأي على الأقل منذ العصر الذي وضعت فيه المجلة[2]، وقد يكون لهذا الاتجاه ما يدعمه من استمرار اشتهار القول بعدم حجية القواعد الفقهية حتى عصرنا الحاضر، مما يؤيد كون هذا الرأي متقررا بشكل متصل منذ قرنين من الزمان، وذلك يعطيه قدرا لا بأس به من الثبات والرسوخ.

هذا كل ما تسنى لي الوقوف عليه من الآراء حول حجية القواعد الفقهية لدى القدماء، المانعين لهذه الحجية والقائلين بها، وأما المعاصرون فلهم كذلك آراؤهم التي لم اعتن بإيرادها في هذا الموضع الذي أسعى فيه لتأصيل التوجهات الفقهية حول هذه المسألة، على أنني سأشير إلى بعض تلك الاختيارات عندما آتي إلى تصنيف المذاهب الفقهية لأجمع بين الأصالة والتجديد، والله ولي التوفيق.

---

(١)درر الحكام شرح مجلة الأحكام ١/ ١٠

(٢) صُدِّر التقرير الذي ورد فيه هذا النص بالتاريخ التالي: غرة المحرم سنة ١٢٨٦.

ثالثاً: موقف شيخ الإسلام ابن تيمية من حجية القواعد

التزاما بالمنهج الذي حاولت البقاء ضمن حدوده في بحثي هذا، وهو إبراز رأي شيخ الإسلام ابن تيمية وموقفه في كل ما أتعرض له من مسائل وقضايا، حتى يحق على الرسالة الاسم الذي صدرت به، فيكون انتسابها إلى ابن تيمية حقيقيا صادقا، وقد كان يمكنني أن أسلك رأيه هذا ضمن آراء العلماء الذين سردت أراءهم أعلاه، وسيكون لي في ذلك عذري لو أردت، ولكن علاوة على تميز هذا البحث بتناوله لآراء ابن تيمية وقواعده الأمر الذي يحتم أن يبرز رأيه في كل قضاياه، فإن لابن تيمية فوق ذلك رؤية خاصة في هذه القضية، مبنية على أسس وأصول قوية ومتناسقة، تستحق أن تحظى بدراسة خاصة خدمة للبحث العلمي، وإيفاء للموضوع بحقه، قبل أن يكون ذلك مراعاة لحق ابن تيمية نفسه في أن تظهر آراؤه جلية واضحة فيما ينسب إليه من بحوث ودراسات.

أسس القول بحجية القواعد في فقه ابن تيمية

يعتبر شيخ الإسلام ابن تيمية على رأس من نجد في أقوالهم وبحوثهم ما يدل دلالة غير مباشرة على حجية القواعد، بل أكاد أتلمس منهجا واضح الملامح بيِّن السمات في هذا الشأن لدى ابن تيمية، ويمكنني أن أرجع هذا المنهج إلى عدة أسس تؤكد هذا في فكره وفقهه، هي كما يلي:

الأساس الأول: المفهوم الأولي للدليل عنده

من الأسس التي يمكن أن نستنبط منها رأي ابن تيمية في حجية القواعد رأيه في معنى الدليل، وهو الرأي الذي يضعه ضمن نظريته الإسلامية للحدود والقضايا التي شيدها على أنقاض النظرية المنطقية الفلسفية التي هدمها وبين مثالبها في قوة ووضوح، وجزء من هذه النظرية سبق أن تعرضت له عند حديثي عن الحد والتحديد في تعريف القاعدة.

يقول ابن تيمية في بيانه للمفهوم الذي ينبغي أن يفهم الدليل في إطاره: «الدليل والبرهان هو المرشد إلى المطلوب، والموصل إلى المقصود، وكلما كان مستلزما لغيره فإنه يمكن أن يستدل به عليه؛ ولهذا قيل: الدليل: ما يكون النظر الصحيح فيه موصلا إلى علم أو ظن، فالمقصود أن كل ما كان مستلزما لغيره بحيث يكون ملزوما له، فإنه يكون دليلا عليه وبرهانا له سواء كانا وجوديين أو عدميين أو أحدهما وجوديا والآخر عدميا؛ فأبدا الدليل ملزوم للمدلول عليه، والمدلول لازم للدليل»[1]، وواضح من هذا الكلام أن ابن تيمية يرد به على المناطقة الذين يقولون إن العلم لا يحصل إلا بالحد والقياس حسب الاصطلاحات التي وضعوها، فتصدى لمقولتهم هذه ونقض آراءهم، وشيد وهو يقوم بذلك النظرية الاستدلالية التي استمدها من القرآن ومنهجه المتميز في الوصول إلى اليقين وتحصيل المعارف، وما دلت عليه السنة في ذات المجال، فكان من ضمن نظريته ذات الأصول القرآنية تلك ما يقضي بأن كل ما دل على شيء على وجه التلازم فهو دليل له، ولذلك استخدم القرآن الآيات في الدلالة على الحقائق التي يسعى إلى إثباتها، فمن خلال هذه النظرة التيمية الخاصة يمكننا أن نستنتج أساسا من الأسس التي تسمح بتأصيل القول بدليلية القواعد في فكر ابن تيمية على أساس ما تقضي به طبيعة القواعد من دلالتها على ما تفرع عنها من فروع، فقاعدة "اليقين لا يزول بالشك" دالة على أن: المتوضئ لا يحكم بانتقاض وضوئه لمجرد شكه في الحدث، ويؤكد صحة هذا الاستنتاج أن ابن تيمية لا يشترط في هذا التلازم أن يكون بمستوى واحد بين كل دليل ومدلوله، ويقرر التفاوت في درجات التلازم بين الأدلة ومدلولاتها، فيقسم الأدلة من جهة التلازم هذه

---

(١)مجموع الفتاوى ٩/٢٠٩

فيقول في "المسودة"[١]: «الدليل ينقسم إلى ما يستلزم مدلوله، وإلى ما يجوز تخلف مدلوله عنه لمعارض راجح، كما أن العلة تنقسم إلى موجبة ومقتضية »، ثم ينبه إلى أن درجة التلازم تلك هي التي تناط بها مدى القطعية أو الظنية في الدليل فكلما كان التلازم قويا كلما كان الاستدلال قطعيا، وكلما قلت درجة التلازم بين الدليل ومدلوله كلما مال نحو الظنية وهكذا، يقول مضيفا في سياق كلام مشابه: «... ثم إن كان اللزوم قطعيا كان الدليل قطعيا وإن كان ظاهرا ـ وقد يتخلف ـ كان الدليل ظنيا»[٢]، وهذه الإضافة تكمن أهميتها فيما تقدمه من إجابة قوية وواضحة على معضلة من أقوى معضلات حجية القواعد، خاصة في زاوية التلازم هذه وهي كثرة المستثنيات الخارجة عن مقتضاها، وبناء عليها فتخلف بعض الفروع أحيانا عن مقتضى القاعدة يضعف درجة التلازم القائمة بينها وبين فروعها مما يدنو بها نحو الظنية، ولكنه لا يسلبها الحجية بذلك، وعند ابن تيمية على وجه الخصوص؛ فهو يرى أن العمل بالظن المبني على أساس أنه أرجح الأدلة عمل بالعلم وإن وقع الظن في طريقه، لأنه عمل وفق ما يعتقد رجحانه، لا ما ترجح اعتقاده[٣]، ويقول شارحا وجهة نظره هذه في سياق كلامه في "المسودة" الذي نقلت جزءا منه أعلاه: «...وكذلك العالم عليه أن يتبع ما ظهر من أدلة الشرع، ويتبع أقوى الأدلة، وهذا كله يمكن أن يعلمه فيكون عاملا بعلمه، ويمكن أن يعجز عن العلم فيتبع ما يظنه، وحينئذٍ فعمله بما يمكن أن يعلمه عمل بعلم»[٤]،

---

(١)ص٢٤٥

(٢) مجموع الفتاوى ٩/١٥٦-١٥٧

(٣)انظر: مجموع الفتاوى ١٣/١١٠-١٢٠

(٤)المسودة، ص٢٤٦

وبالتالي فإن الظنية في الدليل ليست مما يحول دون حجيته في رأي ابن تيمية، كما لم تحل دون الاحتجاج بخبر الآحاد والقياس وبقية الأدلة التي لا تفيد إلا الظن عند جماهير العلماء كما هو مقرر في الأصول.

وفي كلام ابن تيمية بعض ما يمكن أن يشكل تطبيقا لهذه الفكرة التلازمية بما يؤيد صلاحيتها لتكون أساسا لرأيه في حجية القواعد بناء على أنها دليل على فروعها يمكن أن يستدل بها عليه كما يمكن أن يستدل به عليها، يقول: «وهذا اللزوم الذي نذكره هاهنا يحصل به الاستدلال بأي وجه حصل اللزوم، وكلما كان اللزوم أقوى وأتم وأظهر كانت الدلالة أقوى وأتم وأظهر: كالمخلوقات الدالة على الخالق سبحانه وتعالى فانه ما منها مخلوق إلا وهو ملزوم لخالقه لا يمكن وجوده بدون وجود خالقه بل ولا بدون علمه وقدرته ومشيئته وحكمته ورحمته وكل مخلوق دال على ذلك كله.. فإذا قيل: النبيذ حرام لأنه خمر فكونه خمرا هو الدليل وهو لازم للنبيذ والتحريم لازم للخمر والقياس المؤلف من المقدمتين إذا قلت كل النبيذ المتنازع فيه مسكر أو خمر وكل خمر حرام فأنت لم تستدل بالمسكر أو الخمر الذي هو كلي على نفس محل النزاع الذي هو أخص من الخمر والنبيذ فليس هو استدلالا بذلك الكلي على الجزئي بل استدللت به على تحريم هذا النبيذ فلما كان تحريم هذا النبيذ مندرجا في تحريم كل مسكر قال: من قال انه استدلال بالكلي على الجزئي و(التحقيق) أن ما ثبت للكلي فقد ثبت لكل واحد من جزئياته»[1]، وكل ما أستطيع أن أفهمه من هذا الكلام إذا تجاوزت المحتوى الفلسفي، والمضمون المنطقي، أي ببساطة شديدة: أن ابن تيمية يرى كل ما دل على شيء بطريق التلازم بمعنى أن يكون المدلول عليه ملزوما للدليل فهو دليل

(١) مجموع الفتاوى ٩/١٨٩-١٩٠

سواء كان الدليل كليا والمدلول جزئيا أو العكس، وهذا القدر يكفينا لكي نعتبر القواعد الفقهية دليلا كاشفا لما يستنبط منها من فروع، وربما أمكننا أن نستنبط من كلامه هذا اعتبار دلالة(كل مسكر خمر)، و(كل خمر حرام) على تحريم النبيذ من باب دلالة القواعد على فروعها، على اعتبار أن تلك قواعد كلية وذلك فرع مستنبط منها، مما قد يشكل شاهدا تطبيقيا في فقه ابن تيمية يؤكد ما نقول به[1]، وهو شاهد ستأتي له - إن شاء الله - شواهد.

الأساس الثاني: النظرة الكلية في فقهه

يتميز فكر ابن تيمية بوجه عام بنزعة كلية اصطبغت بها كل آرائه، واتسمت بها جميع اختياراته الفقهية وغير الفقهية، وهو في هذه النزعة يتمسك بأن النظرة الجزئية أو الجانبية للأشياء والقضايا من شأنها دائما أن تعطي أحكاما متناقضة وغير مطردة؛ كما أنها تحد من شمول النصوص الشرعية لكثير من الأحكام، وتحشرها في إطار ضيق لا يفي بالغرض الذي جاء التشريع من أجله، وهذا ما حمله على أن جعل من الكلية أساسا تستنبط بمقتضاه الأحكام من نصوص الكتاب والسنة، ويندرج فيهما ما لا يتناهى من الفروع والصور، ويضرب لنا -وهو يشرح هذه الرؤية العميقة- أمثلة كثيرة تقرر ما نقول به، وتجعل هذه الرؤية أصلا حقيقيا في فقه ابن تيمية يصلح أساسا ينسب إليه القول بصلاحية القواعد الفقهية للاستدلال بموجبه، يقول رحمه الله:

«أما قول القائل: إن هذه ما فيها آية ولا حديث: فهذا من جهله فان القرآن والحديث فيهما كلمات جامعة هي قواعد عامة وقضايا كلية تتناول

---

(١) ويمكن لمزيد من تفصيلات هذا الكلام والأمثلة عليه الرجوع إلى "النبوات لابن تيمية" ص١٩٢-٢٠٦فقد تناول فيه الشيخ بالتفصيل هذه النظرية ومثل لها باستفاضة وذلك في سياق بيانه لمعنى الدليل الدال على نبوة الأنبياء.

كل ما دخل فيها، وكل ما دخل فيها فهو مذكور في القرآن والحديث باسمه العام، وإلا فلا يمكن ذكر كل شيء باسمه الخاص فان الله بعث محمدا ﷺ إلى جميع الخلق وقال: ﴿قُلْ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنِّى رَسُولُ ٱللَّهِ إِلَيْكُمْ﴾ [الأعراف١٥٨] وقال: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَـٰكَ إِلَّا كَآفَّةً لِّلنَّاسِ﴾ [سبأ٢٨] وقال تعالى: ﴿ٱلَّذِى نَزَّلَ ٱلْفُرْقَانَ عَلَىٰ عَبْدِهِۦ لِيَكُونَ لِلْعَـٰلَمِينَ نَذِيرًا﴾ [الفرقان١] وقال: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَـٰكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَـٰلَمِينَ﴾ [الأنبياء١٠٧] فاسم (الناس) و(العالمين) يدخل فيه العرب وغير العرب من الفرس والروم والهند والبربر فلو قال قائل: إن محمدا ما أرسل إلى الترك والهند والبربر: لأن الله لم يذكرهم في القرآن كان جاهلا كما لو قال: إن الله لم يرسله إلى بنى تميم وبنى أسد وغطفان وغير ذلك من قبائل العرب فإن الله لم يذكر هذه القبائل بأسمائها الخاصة وكما لو قال: أن الله لم يرسله إلى أبي جهل وعتبة وشيبة وغيرهم من قريش لأن الله لم يذكرهم بأسمائهم الخاصة في القرآن، وكذلك لما قال: ﴿إِنَّمَا ٱلْخَمْرُ وَٱلْمَيْسِرُ وَٱلْأَنصَابُ وَٱلْأَزْلَـٰمُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ ٱلشَّيْطَـٰنِ﴾ [المائدة٩٠] دخل في الميسر الذي لم تعرفه العرب ولم يعرفه النبي ﷺ وكل الميسر حرام باتفاق المسلمين وان لم يعرفه النبي ﷺ كاللعب بالشطرنج وغيره بالعوض فانه حرام بإجماع المسلمين وهو (الميسر) الذي حرمه الله ولم يكن على عهد النبي ﷺ (والنرد) أيضا من (الميسر) الذي حرمه الله وليس في القرآن ذكر النرد والشطرنج باسم خاص بل لفظ الميسر يعمها وجمهور العلماء على أن النرد والشطرنج محرمان بعوض وغير عوض وكذلك قوله: ﴿لَا يُؤَاخِذُكُمُ ٱللَّهُ بِٱللَّغْوِ فِىٓ أَيْمَـٰنِكُمْ وَلَـٰكِن يُؤَاخِذُكُم بِمَا عَقَّدتُّمُ ٱلْأَيْمَـٰنَ فَكَفَّـٰرَتُهُۥٓ إِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسَـٰكِينَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعِمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ

كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ فَمَن لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَـٰثَةِ أَيَّامٍ ذَٰلِكَ كَفَّـٰرَةُ أَيْمَـٰنِكُمْ إِذَا حَلَفْتُمْ﴾ [المائدة٨٩] وقوله: ﴿قَدْ فَرَضَ ٱللَّهُ لَكُمْ تَحِلَّةَ أَيْمَـٰنِكُمْ﴾ [التحريم٢] تناول كل أيمان المسلمين التي كانوا يحلفون بها على عهد النبي ﷺ والتي صاروا يحلفون بها بعد فلو حلف بالفارسية والتركية... باسم الله تعالى بتلك اللغة انعقدت يمينه ووجبت عليه الكفارة إذا حنث باتفاق العلماء مع أن اليمين بهذه اللغات لم تكن من أيمان المسلمين على عهد رسول الله وهذا بخلاف من حلف بالمخلوقات: كالحلف بالكعبة والملائكة والمشايخ والملوك وغير ذلك فان هذه ليست من أيمان المسلمين بل هي شرك كما قال "من حلف بغير الله فقد أشرك"[1]، وكذلك قال تعالى: ﴿فَلَمْ تَجِدُوا مَآءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا﴾ [النساء٤٣] يعم كل ما يسمى صعيدا ويعم كل ماء: سواء كان من المياه الموجودة في زمن النبي ﷺ أو مما حدث بعده فلو استخرج قوم عيونا وكان فيها ماء متغير اللون والريح والطعم وأصل الخلقة وجب الاغتسال به بلا نزاع نعرفه بين العلماء وان لم تكن تلك المياه معروفة عند المسلمين على عهد النبي ﷺ كما قال تعالى: ﴿فَٱقْتُلُوا ٱلْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدتُّمُوهُمْ﴾ [التوبة٥] فدخل فيه كل مشرك من العرب وغير العرب كمشركي الترك والهند والبربر وان لم يكن هؤلاء ممن قتلوا على عهد

---

(١)أخرجه أبو داود برقم (٣٢٥١) في كتاب الأيمان والنذور، باب في كراهية الحلف بالآباء (السنن٣/ ٥٧٠)، والترمذي برقم (١٥٧٤) في أبواب النذور والأيمان باب في كراهية الحلف بغير الله (الأحوذي٥/ ١١٠)، وأحمد برقم (٥٥٦٨) (المسند٢/ ٨٦-٨٧)، وقال الترمذي "حديث حسن".

النبي ﷺ وكذلك قوله تعالى: ﴿قَٰتِلُواْ ٱلَّذِينَ لَا يُؤۡمِنُونَ بِٱللَّهِ وَلَا بِٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ ٱلۡحَقِّ مِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلۡكِتَٰبَ حَتَّىٰ يُعۡطُواْ ٱلۡجِزۡيَةَ عَن يَدٖ وَهُمۡ صَٰغِرُونَ﴾ [التوبة٢٩] دخل فيه جميع أهل الكتاب وان لم يكونوا ممن قتلوا على عهد النبي ﷺ فان الذين قتلوا على زمانه كانوا من نصارى العرب والروم وقاتل اليهود قبل نزول هذه الآية وقد دخل فيها النصارى من القبط والحبشة... وغيرهم فهذا وأمثاله نظير عموم القرآن لكل ما دخل في لفظه ومعناه وان لم يكن باسمه الخاص ولو قدر بأن اللفظ لم يتناوله وكان في معنى ما في القرآن والسنة الحق به بطريق الاعتبار والقياس (كما) دخل اليهود والنصارى والفرس (في عموم الآية) و(دخلت) جميع المسكرات في معنى خمر العنب وأنه بعث محمدا ﷺ بالكتاب والميزان ليقوم الناس بالقسط و(الكتاب) القرآن و(الميزان) العدل والقياس الصحيح هو من العدل؛ لأنه لا يفرق بين المتماثلين بل سوى بينهما فاستوت السيئات في المعنى الموجب للتحريم لم يخص أحدها بالتحريم دون الآخر بل من العدل أن يسوى بينهما ولو لم يسو بينهما كان تناقضا وحكم الله ورسوله منزه عن التناقض ولو أن الطبيب حمى المريض عن شيء لما فيه من الضرر وأباحه له لخرج عن قانون الطب والشرع طب القلوب والأنبياء أطباء القلوب والأديان ولابد إذا أحل الشرع شيئا منه أن يخص هذا بما يفرق به بينه وبين هذا حتى يكون (فيه) معنى خاص بما حرمه دون ما أحله والله أعلم» انتهى كلامه[١]، ودخول الفروع تحت القواعد الفقهية في معنى شمول كليات الشرع لآحاد تلك الصور، فكان هذا نظير هذا.

---

(١) مجموع الفتاوى ٣٤/٢٠٦-٢١٠

وهذه النظرة الكلية من أبرز الأسس الأصيلة في فكر ابن تيمية، وكانت منشئا لكثير من آرائه الفقهية والأصولية والعقدية، استمع إليه مثلا وهو يتخذ هذه الفلسفة أساسا لقاعدة: "الأصل في العقود والشروط الصحة"، يقول رحمه الله تعالى: «وهذه نكتة المسألة التي يتبين بها مأخذها، وهو أن الأحكام الجزئية من حل هذا المال لزيد وحرمته على عمرو لم يشرعها الشارع شرعا جزئيا، وإنما شرعها شرعا كليا، بمثل قوله: ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ﴾ [البقرة٢٧٥] ﴿وَأُحِلَّ لَكُم مَّا وَرَآءَ ذَٰلِكُمْ أَن تَبْتَغُوا۟ بِأَمْوَٰلِكُم﴾ [النساء٢٤]، ﴿فَٱنكِحُوا۟ مَا طَابَ لَكُم مِّنَ ٱلنِّسَآءِ مَثْنَىٰ﴾ [النساء٣]»[١]، وفي الجانب الأصولي انظر إليه مثلا وهو يطبق مقتضى هذه النظرية في "الواجب المخير" واضعا بها حدا لاضطراب الناس في تعيين الواجب على المكلف فيه، وحالا بموجبها ما قد يتوهم من تناقض بين كون الواجب معينا أو مبهما، فيسمي الواجب المخير "أمرا بالماهية الكلية" ويفسره بالقدر المشترك بين جزئيات المأمور به، وليس واحدا منها بعينه، وإنما ما يوجد في كل واحد منها، بحيث يحصل الامتثال بأي منها، إذ ليس هو المقصود بعينه بل المقصود ما فيه من معنى يشترك فيه مع غيره[٢]، ثم يقرر بعد هذا البيان أن «هذا الأصل ينفع في عامة العلوم فلهذا يتعدد ذكره في كلامنا بحسب الحاجة إليه فيحتاج أن يفهم في كل موضع يحتاج إليه فيه»[٣].

وضمن هذا المنهج يأتي قوله التالي صريحا مباشرا في اعتبار القواعد

---

(١) مجموع الفتاوى ١٥٣/٢٩

(٢)انظر: درء تعارض العقل والنقل ٢١٤/١-٢١٦

(٣)درء تعارض العقل والنقل ٢١٦/١

أصولا للأحكام لولا عموم السياق الذي تناولها فيه، حيث لم يخص الحديث بالقواعد الفقهية، فكان في دخولها تبعا باعتبارها -كسائر القواعد -كلمات جامعة، وأصولا كلية، تلميح على شمول حكم الحجية المضمن في هذا القول لها، يقول رحمه الله: «العلوم الكلية الكلمات الجامعة هي أصول الأقيسة والأدلة، وقواعدها التي يبنى عليها، وتحتاج إليها»[١]، سيما وقد جاء في تطبيقه على هذا المعنى بتفريعات تدل على قوله بصحة الاستدلال بالقواعد الفقهية، المتضمنة أحكاما عامة بعد التأكد من انضواء الفروع المعينة تحتها، وشمول الجزئيات بمفهوم تلك الكليات، وذلك في قوله: «فإذا قيل هذا حرام، فقال: ما الدليل عليه، فقال المستدل: الدليل على ذلك أنه مسكر، تم المطلوب، وكذلك لو تنازع اثنان في بعض أنواع الأشربة، هل هو مسكر أم لا؟، كما يسأل الناس كثيرا عن بعض الأشربة، ولا يكون السائل ممن يعلم أنها تسكر أو لا تسكر، ولكن قد علم أن كل مسكر حرام، فإذا ثبت عنده بخبر من يصدقه أو بغير ذلك من الأدلة أنه مسكر علم تحريمه، وكذلك سائر ما يقع الشك في اندراجه تحت قضية كلية من الأنواع والأعيان، بعد العلم بحكم تلك القضية، كتنازع الناس في النرد والشطرنج، هل هما من الميسر أم لا؟ وتنازعهم في النبيذ المتنازع فيه، هل هو من الخمر أم لا؟ وتنازعهم في الحلف بالنذر والطلاق والعتاق هل هو داخل في قوله: ﴿قَدْ فَرَضَ ٱللَّهُ لَكُمْ تَحِلَّةَ أَيْمَـٰنِكُمْ﴾ [التحريم٢] أم لا؟، وتنازعهم في قوله ﴿أَوْ يَعْفُوَا۟ ٱلَّذِى بِيَدِهِۦ عُقْدَةُ ٱلنِّكَاحِ﴾ [البقرة٢٣٧] هل هو الزوج أو الولي

---

(١) مجموع الفتاوى ٩/٧٠

المستقل؟ وأمثال ذلك»[١]، وفي هذا تطبيق رائع لاستخدام القواعد دليلا يستنبط منه الحكم فأنت ترى كيف جعل حكم تحريم هذه الخمر المعينة مأخوذة من قاعدة: "كل مسكر حرام"، كما جعل قاعدة: "كل ميسر حرام" مستندا يستنبط منه حكم النرد والشطرنج، كما أن ضابط: "كل يمين من أيمان المسلمين ففيها الكفارة" دليل على تكفير يمين النذر والطلاق، وكل ذلك لا يتطلب من المستدل بهذه القواعد إلا التأكد من صحة تخريج هذه الفروع عليها، والاستيثاق من انطباق مفهوم هذه الكليات على تلك الجزئيات، ثم له بعد ذلك أن يحتج بهذه القاعدة على هذا الفرع طالما ثبتت القاعدة بنص أو إجماع أو قياس، وصح دخول الفرع فيها.

ويسمي ابن تيمية هذا المسلك بتحقيق المناط، ويعتبر العمل به محل اتفاق عند الناس، ولا يستغنى عنه في كل الشرائع، ثم يعرفه قائلا: «... وهو أن يعلق الشارع الحكم بمعنى كلى فينظر في ثبوته في بعض الأنواع أو بعض الأعيان كأمره باستقبال الكعبة وكأمره باستشهاد شهيدين من رجالنا ممن نرضى من الشهداء وكتحريمه الخمر والميسر وكفرضه تحليل اليمين بالكفارة وكتفريقه بين الفدية والطلاق وغير ذلك، فيبقى النظر في بعض الأنواع هل هي خمر ويمين وميسر وفدية أو طلاق وفى بعض الأعيان هل هي من هذا النوع وهل هذا المصلى مستقبل القبلة وهذا الشخص عدل مرضي ونحو ذلك فان هذا النوع من الاجتهاد متفق عليه بين المسلمين بل بين العقلاء فيما يتبعونه من شرائع دينهم وطاعة ولاة أمورهم ومصالح دنياهم وآخرتهم، وحقيقة ذلك يرجع إلى تمثيل الشيء بنظيره وإدراج الجزئي تحت الكلي»[٢].

---

(١)مجموع الفتاوى ٩/ ١٦٠

(٢) مجموع الفتاوى ١٩/ ١٦-١٧

ومن أقواله العامة في هذا المجال: «لابد أن يكون مع الإنسان أصول كلية يرد إليها الجزئيات ليتكلم بعلم وعدل ثم يعرف الجزئيات كيف وقعت وإلا فيبقى في كذب وجهل في الجزئيات، وجهل وظلم في الكليات، فيتولد فساد عظيم»[١]، فرغم الإنشائية الواضحة في هذا النص إلا أن احتفاءه بالأصول الكلية، وإقراره بعودة الجزئيات إليها، وتأكيده على أن المنهجية السليمة في معرفة أحكام الفروع وآحاد المسائل تتمثل في بناء الجزئيات على الكليات التي أخذت منها، وتوقف الحكم العدل على مدى الالتزام بهذه المنهجية، وترتب الفساد على مخالفتها، كل ذلك يؤكد هذه الرؤية التيمية الخاصة التي يمكن أن نجزم من خلالها مطمئنين بأن للقواعد في فقه ابن تيمية وفكره منزلة لا تقل عن الحجية كثيرا إن لم تبلغها فعلا، ومثل ذلك قوله: «فيجب على المسلم أن يراعي القواعد الكلية، التي فيها الاعتصام بالسنة والجماعة»[٢]، وقوله: «فهذه القواعد هي الكلمات الجامعة، والأصول الكلية التي تنبني عليها هذه المسائل ونحوها، وقد ذكرنا منها نكتا جامعة بحسب ما تحتمله هذه الورقة يعرفها المتدرب في فقه الدين»[٣].

الأساس الثالث: احتجاجه ببعض القواعد الفقهية

يمكننا بقليل من العناء أن نسوق أمثلة كثيرة على احتجاجات ابن تيمية بالقواعد الفقهية وبنائه عليها، بل تصريحه بدليلية هذه القواعد، ويكفي أن هذا البحث برمته ينطق بذلك، وللاستشهاد سأذكر الأمثلة التالية:

---

(١) مجموع الفتاوى ١٩/٢٠٣

(٢)الفتاوى الكبرى ٢/٤٣

(٣)مجموع الفتاوى ٣١/٤٠، الفتاوى الكبرى ٤/٢٥٦

(١)قوله: «القول في طهارة الأرواث والأبوال من الدواب والطير التي لم تحرم وعلى ذلك عدة أدلة: الدليل الأول: **أن الأصل الجامع طهارة جميع الأعيان حتى تتبين نجاستها**»[١]، فأنت ترى كيف جعل قاعدة "الأصل بقاء ما كان على ما كان" دليلا على طهارة الأرواث ونحوها، وصرح بهذه الدليلية.

(٢)قوله: «الاستدلال بكون الشيء بدعة على كراهيته: (قاعدة عظيمة عامة)»[٢]، ومعنى هذا: أن القاعدة التي معناها "إذا كان الشيء بدعة فهو مكروه" قاعدة عظيمة عامة يمكن الاحتجاج بها في إثبات حكم آحاد الصور المبتدعة من العبادات مما لا أصل له في كتاب ولا سنة، وهي صور لا تتناهى كثرة وكل يوم يظهر منها جديد،فيكفي لنعرف حكم كل صورة جديدة أن يثبت كونها بدعة لنحكم عليها بالكراهة ولا حاجة في إثبات هذا الحكم إلى أكثر من هذه القاعدة التي تضافرت في إثباتها أدلة كثيرة[٣].

(٣)ذكر قاعدة: (أن الأموال التي يجهل مستحقها تعطى لأولى الناس بها)، ثم قال: «ويتفرع على هذه القاعدة ألف من المسائل نافعة واقعة»[٤].

(٤)قوله عن قاعدة (الأصل في الأعيان الإباحة): «فاعلم أن الأصل في جميع الأعيان الموجودة على اختلاف أصنافها وتباين أوصافها أن تكون حلالا مطلقا للآدميين وأن تكون طاهرة لا يحرم عليهم ملابستها

---

(١)مجموع الفتاوى ٢١/٥٤٢، الفتاوى الكبرى ١/٣٧٤

(٢)مجموع الفتاوى ٤/١٩٤

(٣) ذكر شيخ الإسلام طرفا من ذلك في سياق إيراده لهذه القاعدة، (انظر: مجموع الفتاوى ٤/١٩٤-١٩٦).

(٤)مجموع الفتاوى ٢٨/٥٩٣

ومباشرتها ومماستها وهذه كلمة جامعة ومقالة عامة وقضية فاضلة عظيمة المنفعة واسعة البركة يفزع إليها حملة الشريعة فيما لا يحصى من الأعمال وحوادث الناس»[١]، وفي كلا النصين هذا والذي قبله قدر متشابه من اعتبار القواعد مصدرا لاستنباط الأحكام، ومعرفة حكم مستجدات الحوادث ومتساو في جعلهما ملجئا شرعيا لمعرفة حكم الله في الواقعة، وفي نصه على الكثرة غير المنحصرة للفروع المخرجة على هاتين القاعدتين قدر آخر من الاعتبار لا يحسن إغفاله.

(٥)احتجاجه بقاعدة "كل عقد اقتضى صحيحه الضمان فكذلك فاسده وما لا يقتضي صحيحه الضمان فكذلك فاسده"[٢]، ووصفه إياها بأنها: "حجة قوية لا محيص عنها"، وفي هذا يقول: «فأما أن يجعل الأجزاء والصفات المعدومة التي لم تخلق بعد من ضمانه وهي لم توجد فهذا خلاف أصول الإسلام وهو ظلم بين لا وجه له ومن قاله فعليه أن يقول: انه إذا اشترى الثمرة قبل بدو صلاحها وقبض أصلها ولم يخلق منها شيء لآفة منعت الطلع أن يضمن الثمن جميعه للبائع وهذا خلاف النص والإجماع ويلزمه أن يقول: انه لو بدا صلاحها في العقد الفاسد وتلفت بآفة سماوية أن يضمن جميع الثمرة كما يضمنها عنده بالعقد الصحيح فان ما ضمن بالقبض في أحدهما ضمن بالقبض في الآخر إلا أنه يضمن هنا بالمسمى وهناك بالبدل وهذه حجة قوية لا محيص عنها فانه إن جعل ما لم يخلق من الأجزاء مقبوضا لزمه أن يضمن في العقد الفاسد وإن جعله غير مقبوض لزمه أن لا يضمن في العقد الصحيح والأول باطل قطعا مخالف للنص والإجماع، ومن قال من الكوفيين: إن المعقود عليه هو ما وجد

---

(١)مجموع الفتاوى ٢١/٥٣٥

(٢)انظر هذه القاعدة في: أشباه السيوطي ص٢٨٣

فقط وهو المقبوض فقد سلم من هذا التناقض، لكن لزمه مخالفة النصوص المستفيضة، ومخالفة عمل المسلمين قديما وحديثا، ومخالفة الأصول المستقرة ومخالفة العدل الذي به تقوم السماء والأرض كما هو مقرر في موضعه، وهذا كالحجج القاطعة على وجوب وضع الجوائح في العقود الصحيحة والفاسدة ووضعها في العقد الفاسد أقوى، وأما إذا جعلنا الضمان صحيحا فإنا نقول بوضع الجوائح فيه كما نقوله في الشراء وأولى أيضا»[١].

(٦)ذكره لاحتجاج خصومه بقاعدة: (الأصل في العقود اللزوم) مع بيانه لضعف هذا الاحتجاج، يقول رحمه الله: «...(أحدها) أنه يقع الطلاق إذا حنث في يمينه وهذا هو المشهور عند أكثر الفقهاء المتأخرين حتى اعتقد طائفة منهم أن ذلك إجماع؛ لهذا لم يذكر عامتهم عليه حجة، وحجتهم عليه ضعيفة جدا وهي: **أنه التزم أمرا عند وجود شرط فلزمه ما التزمه**، وهذا منقوض بصور كثيرة، وبعضها مجمع عليه كنذر الطلاق، والمعصية والمباح، وكالتزام الكفر على وجه اليمين، مع أنه ليس له أصل يقاس به إلا وبينهما فرق مؤثر في الشرع، ولا دل عليه عموم نص ولا إجماع، لكن لما كان موجب العقد لزوم ما التزمه صار يظن في بادئ الرأي أن هذا عقد لازم»[٢]، وقد يبدو في هذا الكلام أن ابن تيمية يضعف حجية هذه القاعدة بما اعتمد عليه القائلون بعدم حجية القواعد، وهو كثرة المستثنيات، ولكن التأمل والنظر الدقيقين يقضيان بخلاف ذلك، فإن شيخ الإسلام لا يضعف الاحتجاج بهذه القاعدة بوجود هذه الفروع التي ذكرها خارجة عنها، لا ينطبق عليها حكمها، وهي نذر الطلاق ونذر المعصية،

---

(١)مجموع الفتاوى ٣٠/٢٨٦-٢٨٧

(٢)مجموع الفتاوى ٣٣/٢١٦

والتزام الكفر، وكلها التزامات لا يجب الالتزام بموجباتها، بل بكون الفرع المراد الاحتجاج بها عليه ليس داخلا في مقتضاها، وليس حكمها الذي دلت عليه منطبقا عليه، فهو تضعيف في وجه الدلالة، وليس في أصلها، ولهذا قال: (لما كان موجب العقد لزوم ما التزمه؛ صار يظن في بادئ الرأي أن هذا عقد لازم)؛ فهو يقر بثبوت مضمون القاعدة وصحته، وهو أن موجب العقد من حيث أصله لزوم الوفاء، ولكنه ينفي انطباقها على هذا الفرع وهو يمين الطلاق، فحكم القاعدة يختص بالعقود اللازمة، وعقد اليمين ليس لازما، بل هو عقد جائز بالكفارة على ما سيأتي إن شاء الله، وعلى هذا فضعف الاحتجاج بهذه القاعدة عند ابن تيمية ليس سببه عدم صلاحيتها كقاعدة للاحتجاج بقدر ما هو عدم صحة تخريج هذا الفرع عليها والفرق بين الاثنين كالفرق بين ثبوت الدليل ودلالته.

هذا بعض وليس كل احتجاجات ابن تيمية بالقواعد الفقهية، وهو قدر لا يمثل إلا جزءا يسيرا جدا مما لمسته خلال هذا البحث من تقعيداته الفقهية واستخداماته المتعددة للتأصيل والتفريع، وبناء الجزئيات على كلياتها، مع الحرص الشديد على بيان ارتباط كل فرع بأصله ودلالة كل قاعدة على جزئياتها، وستكون بإذن الله تعالى هناك شواهد كثيرة على هذا الأمر في هذه الرسالة، والله الموفق.

* * * * *

المطلب الثاني

المذاهب الفقهية في حجية القواعد وأدلتها والترجيح بينها

وبعد هذه الجولة الطويلة في النقول والآراء الفقهية، يحسن بنا أن نقف قليلا لنعيد النظر فيما اجتمع لدينا في حصيلة تلك الجولة، ولنقرأ بتأن ما توافر لنا خلال ذلك، وغرضنا في هذه المرحلة من البحث أن نعيد ترتيب تلك الآراء التي سبق نقلها وفق العناصر المشتركة بينها، لنعيد صياغتها في شكل مذاهب فقهية مبنية على تلك النقول، ونهدف أيضا من خلال هذه القراءة إلى أن نضم إلى ذلك الفقه الأصيل نتائج الدراسات العصرية التي جرت في نفس المجال، سعيا وراء تكامل الصورة بشقيها العصري والقديم، ولكنني قبل أن أدخل في تفصيلات هذه الآراء يجب أن أنبه إلى أمور:

الأول: أن الكتابات المعاصرة في القواعد الفقهية تكاد تتفق على حجية القواعد الفقهية المستنبطة مباشرة من نصوص الشرع، بناء على أن الاحتجاج بهذه القواعد هو احتجاج بما بنيت عليه في الواقع[1]، بل قد ذهب بعضهم إلى أبعد ذلك فجزم باتفاق الفقهاء على حجية القواعد التي

---

(١)انظر في ذلك: الوجيز للبورنو ص٤٠، والموسوعة له ٤٦/١، مقدمة الدكتور أحمد بن حميد على تحقيقه لقواعد المقري ١١٦/١ قواعد الندوي ص٣٣٠، قواعد الباحسين ص٢٦٥، القواعد الفقهية الكبرى وما تفرع عنها للدكتور صالح السدلان ص٣٨، القواعد والضوابط الفقهية عند ابن تيمية في الجنايات والعقوبات، لعبد الرشيد أمين، رسالة ماجستير، لدى جامعة أم القرى عام١٤١٩ هـ ص١٢١-١٢٢

من هذا النوع[1]، وعلى هذا فالخلاف إذن محصور في القواعد المستنبطة من خلال استقراء الفروع الفقهية، وعلى هذا الخلاف سنورد الآراء الفقهية هنا.

ثانيا :لم يظهر لي من خلال معايشتي لهذه المسألة أنه قد تشكلت مذاهب معينة، أو اتجاهات فقهية معروفة حول هذه القضية، بمعنى أنه لم يعرف عن مذهب فقهي أو أصولي معروف أنه تبنى القول بحجية القواعد الفقهية أو عدم حجيتها، وهو أمر له في رأيي سبب رئيس هو: تأخر نضوج علم القواعد الفقهية، وعدم تبلور اصطلاح معين حوله في عصور الفقه الذهبية التي كانت الآراء الفقهية تتشكل فيها وتنمو، فكان ظهور القواعد كعلم مستقل بعد أن أصبح الفقه الإسلامي مجرد أصداء متكررة لما تقرر إبان ازدهار الفقه، حين أمسى الفقه عقيما عن أن ينجب رأيا جديدا أو يضيف اتجاها فكريا ناضجا، فوقف علماء تلك الأزمنة أمام هذه الثروة الفكرية متفرجين متهيبين أن يصدروا حولها رأيا يخرجون به عن تقاليد الجمود المذهبي الذي درجوا عليه واعتادوا السير في ركابه، فأدى هذا الموقف السلبي إلى عدم ظهور آراء مذهبية صريحة حول صلاحية القواعد الفقهية أو عدم صلاحيتها للاحتجاج، فيما عدا إشارات أو إيماءات هي أقل قدرا من أن تعتبر مذهبا فقهيا مشهورا ومعروفا، وهذا الواقع هو ما يجعل ما نقوم به في الدراسات المعاصرة مجرد محاولات لتأصيل هذه الرؤية.

---

(١)انظر: القواعد الكبرى في الفقه الإسلامي للدكتور عبدالله العجلان ص١٩، وعزاه لفضيلة الشيخ عبد الله الغديان، في مذكرة لفضيلته ص١١.

المذاهب الفقهية

من خلال العرض السابق لما توصل إليه بحثي من آراء حول موضوع حجية القواعد الفقهية يمكنني أن أقسم المذاهب الفقهية في هذه المسألة إلى المذهبين التاليين:

المذهب الأول: يرى عدم حجية القواعد الفقهية، وأنها لا تصلح بمفردها أساسا للحكم، وهذا الرأي هو المشهور، وعليه جرت معظم البحوث المعاصرة، ومن جهة أصل هذا المذهب فإني -كما سبق أن ذكرت- لم أجد أقدم من الحموي يمكن أن أنسب إليه هذا القول صراحة، ثم يأتي بعده إمام الحرمين الجويني ثم ابن دقيق العيد، وأخيرا جاء في قوة ووضوح في مجلة الأحكام العدلية، ويبدو أن العمل على هذا الأساس ظل يسير في هذا الاتجاه منذئذٍ، فهذا الأستاذ الزرقا -وهو من فرسان هذا الميدان المبرزين- يتحاشى أن يذكر الحجية ضمن مكانة القواعد ويحيل إلى رأي المجلة هذا[١]، وكذلك فعل كثير ممن ارتاد هذا المجال كالدكتور علي الندوي[٢]، والدكتور عبد الله العجلان[٣]، والدكتور صالح السدلان[٤].

---

(١)أنظر: المدخل الفقهي العام ٩٤٨/٢-٩٤٩

(٢)أنظر: كتابه القواعد الفقهية ص٣٣١

(٣)أنظر: كتابه القواعد الكبرى في الفقه الإسلامي ص٢٠

(٤)أنظر: القواعد الفقهية الكبرى ص٣٨، مع أنه صرح في موضع آخر بما يفيد القول بحجية القواعد وذلك حين قال: "إن هذه القواعد تتضمن أحكاما عامة تتخذ أدلة لإثبات المسائل الفقهية" !!!، كرر ذلك في بحثين له منشورين كليهما في مجلة

=

المذهب الثاني: يرى حجية القواعد الفقهية وصلاحيتها لاستنباط الأحكام، وهذا الرأي لا يقل قوة وأنصارا عن سابقه إن لم يفُقْه في ذلك كله، فمن جهة الأصالة والقدم نستطيع من خلال الرجوع إلى ما سقناه آنفا من الآراء والأقوال أن نلمس بوضوح تأصل هذا الرأي وقدمه، فهناك القرافي صاحب القول الأكثر جرأة وصراحة في هذا المضمار، وكذا ابن عبد البر لا يقل عنه كثيرا في ذلك، وغيرهم ممن سبق أن سردتهم وأفضت في النقل عنهم، ثم هناك ابن تيمية وهو في هذا مدرسة متكاملة وحده، وقد بدأ هذا التيار يأخذ مكانه بين البحوث المعاصرة بشكل بات ملموسا، فهذا الدكتور يعقوب الباحسين يولي هذا الجانب اهتماما كبيرا في كتابه القيم في القواعد الفقهية، ويميل إليه[1]، وهذا ما نلمسه بوضوح كذلك لدى الدكتور محمد صدقي البورنو[2]، وجاء في "المدخل الفقهي" لمؤلفيه الدكتور عبد الرحمن الصابوني، والدكتور خليفة بابكر، والدكتور محمود محمد طنطاوي قولهم: «.. وبذلك تتخذ هذه القواعد أدلة لإثبات المسائل وتفهمها»[3]، وهذا فيما يبدو هو رأي الدكتور محمد الشريف أيضا حيث ذكر من ضمن مهمات القواعد: جعلها أصلا تقاس عليه المسائل التي تشبهها في العلة، والتي لم ينص الفقهاء على حكمها[4]،

البحوث العلمية المعاصرة، أحدهما في عددها الحادي عشر لسنتها الثالثة ١٤١٢هـ بعنوان: (قاعدة العادة محكمة) ص١١، والآخر في عددها السابع عشر لسنتها الخامسة ١٤١٣هـ، بعنوان: (القواعد الفقهية وتخريج الفروع على الأصول)ص١١٨.

(١)أنظر: القواعد الفقهية للباحسين ص٢٧٨-٢٨٢

(٢)أنظر: كتابيه: الوجيز في القواعد الفقهية ص٤٠-٤٣، موسوعة القواعد الفقهية ١/٤٦-٤٩

(٣)المدخل الفقهي وتاريخ التشريع الإسلامي ص٣٨٦

(٤)أنظر: مقدمة تحقيق المجموع المذهب للعلائي، ١/٤٧

وكذلك يظهر من كلام أحمد بو طاهر الخطابي ترجيحه لهذا الجانب باعتباره القواعد مجالا لتطبيق كل القضايا المتجددة في التشريع، وتأكيده على استحالة وجود حكم في قاعدة فقهية بغير أصل من كتاب أو سنة[١].

الأدلة

سأحاول الآن أن استقصي ما يعتمد عليه كل فريق من الفريقين، مما يمكن اعتباره حجة ودليلا على حجية القواعد الفقهية أو عدم حجيتها، آخذا في اعتباري أن أسلك في هذا السلك كل توجيه أو تعليل يبرر هذا القول أو ذاك، بحسب الجهد والطاقة، والله المستعان:

أولا : أدلة المانعين

لدى بحثي عما يعتمد عليه المانعون لحجية القواعد ظفرت بعدة أوجه استدلالية سأذكرها مراعيا ترتيبها حسب قوة دلالتها، والاعتماد عليها عندهم:

الدليل الأول: كثرة المستثنيات في القواعد الفقهية

يعتبر هذا التعليل أقوى حجج هذا الفريق، وهو مبني كما هو واضح على أساس أن القواعد الفقهية أغلبية وليست كلية، وهو أمر سبق بحثه باستفاضة لا مزيد عليها، وهذه الحجة يدعمها واقع القواعد الفقهية التي لا ينكر أحد من المجيزين أو المانعين لحجيتها ورود الاستثناءات عليها وإن اختلف مقدار ذلك من قاعدة إلى أخرى ، ومع إقرار معظمهم – كما سيأتي – بأن هذه المستثنيات لا تخل بكلية القواعد، إلا أن المتفق عليه

---

(١)انظر: مقدمة تحقيق كتاب إيضاح المسالك إلى قواعد مالك للونشريسي ص١٢٣

من حيث الجملة أن الاستثناءات في القواعد الفقهية أحد أهم خصائصها، حتى قالوا: إن القواعد الفقهية قلما تخلو إحداها من مستثنيات في فروع الأحكام التطبيقية[١]، ولذلك كان الاهتمام بذكر المستثنيات منهجا من أبرز مناهج التأليف في القواعد الفقهية قديما وحديثا[٢]، حتى ظهرت مؤلفات تحمل في أسمائها الإشارة إلى هذا الجانب تأكيدا على أهميته[٣]؛ ولهذا جعل الحموي هذا سمة مميزة للقاعدة الفقهية عن غيرها من القواعد[٤]، بل إنهم جعلوه فرقا أساسيا بين قواعد الفقه وقواعد أصوله[٥]، وفي إشارة إلى أن ذلك من مسلمات القواعد الفقهية يقول صاحب "تهذيب فروق القرافي": «ومعلوم أن أكثر قواعد الفقه أغلبية»[١].

---

(١)انظر: القاعدة الكلية إعمال الكلام أولى من إهماله لمحمود هرموش ص٢١، المشقة تجلب التيسير لصالح اليوسف ص١٧، القواعد الفقهية ودورها في إثراء التشريعات الحديثة للدكتور محي هلال السرحان، بحث في مجلة الرسالة الإسلامية العددين ١٦٣، ١٦٢، لمحرم وصفر ١٤٠٤هـ، ص١٣٩، بل إن منهم من جزم قائلا: " إننا لا نجد بين القواعد الفقهية قاعدة واحدة إلا وجدنا أن بعض جزئياتها مستثناة من حكم القاعدة " (مقدمة تحقيق الشيخ عادل عبد الموجود والشيخ علي معوض لكتاب الاعتناء في الفرق والاستثناء للبكري ١/ ١٢).

(٢)انظر: مقدمة تحقيق الدكتور سعود الثبيتي لكتاب الاستغناء في الفرق والاستثناء ١/ ٨٥.

(٣)مثل الاعتناء في الفرق والاستثناء للبكري، المناقضات في الحصر والاستثناء لأحمد بن محمد الفناكي، الاستغناء في الاستثناء للقرافي.

(٤)انظر: غمز عيون البصائر ١/ ٥١.

(٥)انظر: المدخل الفقهي وتاريخ التشريع الإسلامي ص٣٨٥، الوجيز للبورنو ص٢١، مقدمة تحقيق المجموع المذهب ص٤٢، القواعد الفقهية الكبرى للدكتور صالح السدلان ص٢١، القواعد الفقهية بين الأصالة والتوجيه للدكتور محمد بكر إسماعيل ص١٣.

القرافي": «ومعلوم أن أكثر قواعد الفقه أغلبية»[١]، ولعل هذا ما جعل الدكتور الباحسين - وهو ممن يميل إلى حجية القواعد الفقهية كما سبق - يعترف أن هذا الدليل - بحسب ما يبدو - مسوغ مقنع لرفض الاحتجاج بالقواعد[٢]، ولهذا كانت هذه الحجة أقوى ما يعتمد عليه القائلون بعدم صلاحية القواعد الفقهية للاستدلال، وقد صوروا الاحتجاج بها كما يلي: بما أن هذه القواعد أغلبية وليست كلية وهذا يعني أنها لا تشمل كل الفروع والجزئيات التي ينطبق عليها معناها فقد يكون الفرع المراد الاحتجاج بها عليه مستثنى من حكمها ضمن تلك المستثنيات، وبالتالي فهو غير مشمول بحكم القاعدة فلا يصح الاحتجاج بها عليه[٣].

الدليل الثاني: اعتماد أكثر القواعد الفقهية على استقراء ناقص

هذا هو التعليل الثاني من حيث الأهمية والقوة الذي يعتمد عليه مانعو الاحتجاج بالقواعد الفقهية، وهو وثيق الصلة بالاستدلال الأول فأغلبية القواعد وعدم كليتها التي نتج عنها كثرة مستثنياتها قائم بوجه من الوجوه على كون غالبية القواعد الفقهية مستمدة من خلال جزئيات لم يكتمل تصفحها وفروع لم يجر تتبعها كلها، وهذا هو الاستقراء الناقص.

---

(١)تهذيب الفروق للشيخ محمد علي بن الشيخ حسين ٣٦/١ (مطبوع بهامش الفروق للقرافي)، وانظر: مقدمة تحقيق الأشباه والنظائر لابن الوكيل ٢٠/١.

(٢)انظر: القواعد الفقهية ص٢٧٣.

(٣)انظر: المدخل الفقهي العام ٩٤٨/٢-٩٤٩، المشقة تجلب التيسير لصالح اليوسف ص١٧-١٨، الوجيز للبورنو ص٣٩-٤٠، موسوعة القواعد الفقهية للبورنو ٤٥/١-٤٦، القواعد الفقهية للندوي ص٣٣٠، القواعد الفقهية الكبرى لصالح السدلان ص٣٨، القواعد الفقهية للباحسين ص٢٧٢، المدخل الفقهي وتاريخ التشريع الإسلامي لعبد الرحمن الصابوني وآخرين ص٣٨٥

ولا شك أن دليلية هذه الحجة تتوقف بشكل رئيس على مدى حجية الاستقراء الناقص نفسه، وهذا أمر يستلزم بيان معنى الاستقراء وأنواعه، هذا أولا، وأما ثانيا فتتوقف أيضا على مدى ثبات وصدق دعوى الاستقرائية في القواعد الفقهية كلها أو أكثرها، من هذين المنطلقين يمكن أن نتبين ما في هذا الدليل من حجية على ما يحتج به عليه، أما الأول فقد أرجأت الحديث عنه إلى موضعه من أدلة الفريق الثاني حيث هناك الحديث عن الاستقراء أوسع وأشمل، فهو ثَمَّ حجة أصلية بكل جوانبه وأنواعه، بخلافه هنا حيث يقصد به أن يكون وسيلة لنفي الحجية لا الاحتجاج، ولكن ينبغي فقط هنا أن نستصحب أمرا واحدا مهما رغم أنه سيأتي هناك مفصلا لنتمكن من البناء عليه في هذا الدليل، وهو أن الاستقراء التام لا خلاف في حجيته، والناقص أقل ما يقال فيه أنه لا يفيد القطع، ولكنه قد يفيد الظن وفي هذه الحالة يكون حجة في الظنيات، وهو أمر لا يساعد كثيرا في الاستدلال بهذا الدليل، ولكن المحتجين به يصرون على التمسك بالمفهوم المنطقي الذي يؤكد أن الاستقراء الناقص ينطوي على مغالطة تجاوز الحد الأصغر، بسبب أن حد الموضوع في النتيجة مستغرق ولكنه غير مستغرق في المقدمات مما يفضي إلى أن تكون النتيجة أعم مما تفيده مقدماتها، فقد تكون المقدمات صادقة، في حين تكون النتيجة كاذبة، ولذلك لا يمكن اعتبار النتيجة في الاستقراء يقينية بل هي محتملة[١]، كما يمكنهم الاعتضاد كذلك بآراء بعض الفقهاء والأصوليين[٢]الذين لا يرون حجية الاستقراء الناقص متعللين بأنه: قد

---

(١)انظر: القواعد الفقهية للباحسين ص٢٧٤، المنطق للدكتور كريم متى ص١٥٢

(٢)من هؤلاء جماهير الحنفية، والرازي من الشافعية، ويقول الدكتور علي =

يكون حكم ما لم يستقرأ مخالفا لحكم ما تم استقراؤه[١]، وأنه: «لا يمتنع عقلا أن يكون بعض أنواع الجنس مخالفا لحكم النوع الآخر من ذلك الجنس»[٢]، وسوف أتحدث إن شاء الله بالتفصيل عن هذه القضايا كلها لاحقا ولكن المقصود في هذا الموضع هو بيان موضع الحجية في هذا الدليل لهذا القول بكل دقة ممكنة.

وأما الأمر الثاني فهو بيت القصيد هنا، إذ أنه مصدر قوة هذا الدليل؛ فكما أن ورود المستثنيات على القواعد الفقهية أمر معلوم ومقرر وليس محل خلاف وبذلك كان مصدر قوة للدليل الأول، كذلك فإن اعتماد غالبية القواعد الفقهية على الاستقراء الناقص ليس محل خلاف بين فقهاء القواعد[٣]؛ ويؤكد هذا أن الإمام الشاطبي – وهو من فرسان القواعد المبرزين وصاحب منهجية فريدة في علم أصول الفقه وقواعده[٤] – يبني

العميريني في كتابه " الاستدلال عند الأصوليين " ص١٩٨، بعد أن تكلم عن الاستقراء وحكم الاحتجاج به بنوعيه: " واضح مما تقدم أننا إزاء نوع من أنواع الاستدلال لم تتضح دلالته بالقدر الذي يجعلنا نحكم على استقلاليته في الاحتجاج الأمر الذي دفع بعض الأصوليين إلى أنه لا يصلح للاحتجاج إلا في الفقهيات، وهو في ذلك موقع شك من بعضهم حول جدارته بالحجية حتى داخل دائرة المذهب الواحد".

(١)انظر: نهاية السول ٣٧٧/٤، القواعد الفقهية للباحسين ص٢٧٦

(٢)المحصول للرازي ٥٧٨/٢

(٣)انظر: المدخل الفقهي لعبد الرحمن الصابوني ورفاقه ص٣٨٢، مقدمة تحقيق الدكتور أحمد بن حميد لقواعد المقري ص١١٦، الوجيز للبورنو ص٣٥، القواعد الفقهية للباحسين ص٢١١، مقدمة تحقيق حمد الخضيري لأشباه ابن الملقن (رسالة دكتوراه بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية ص٢٠)،

(٤)انظر: بحث الدكتور محي هلال السرحان في مجلة الرسالة الإسلامية

=

كل قواعده على هذا الاستقراء[١]، فكان ذلك أيضا مبعث قوة هذا الدليل، ولهذا لا يتعرضون في استدلالهم به لمناقشة هذا الأمر لأنهم يعتبرونه مسلما أو كالمسلم؛ ويكتفون في تقرير هذا الدليل بمثل القول التالي: «إن كثيرا من القواعد الفقهية استقرائية، وأن الكثير منها لم يستند إلى استقراء تطمئن إليه النفوس؛ لأنها كانت نتيجة تتبع فروع فقهية محدودة لا تكفي إلى زرع الطمأنينة في النفس، وتكوين الظن الذي بمثله تثبت الأحكام»[٢].

الدليل الثالث: أن الاحتجاج بالقواعد على الفروع يلزم منه الدور

الدور عبارة عن توقف كل واحد من الشيئين على الآخر، كتعريف الشمس بأنها كوكب نهاري ثم تعريف النهار بأنه زمان طلوع الشمس[٣]، وكما يكون الدور في التعاريف يكون في الأحكام والاستدلالات فقد يكون ثبوت كل واحد من الحكمين يتوقف عل ثبوت الآخر، أو تكون صحة الاستدلال بالدليل متوقفة على دلالته على الحكم، وبذلك لا يمكن التوصل إلى أي واحد من الاثنين، ولهذا قالوا الدور محال وممتنع؛ فيستحيل أن يتوقف كل واحد من الشيئين على الآخر بشكل يعود حيث ينطلق وينطلق حيث يعود، ويدور الأمر في حلقة مفرغة لا أول لها ولا

العددين ١٦٨-١٦٩، بعنوان (القواعد الفقهية ودورها في إثراء التشريعات الحديثة) ص١٦٩

(١)ستأتي على ذلك إن شاء الله شواهد كثيرة عند الحديث عن الاستقراء كدليل من أدلة الاحتجاج بالقواعد الفقهية.

(٢)القواعد الفقهية للباحسين ص٢٧٢

(٣)انظر: كليات أبي البقاء ص٤٤٧، تعريفات الجرجاني ص١٠٥، كشاف اصطلاحات الفنون ص٤٦٨

آخر؛ ولهذا قال ابن حزم: «برهان الدور لا يثبت به شيء أصلا»[١]، واتفقوا على أن الدليل الذي يلزم من الاستدلال به الدور دليل باطل لأنه مبني على ممتنع، ولكنهم يفرقون - كما يقول ابن تيمية - في هذا بين الدور المعي الاقتراني وهو أن لا يكون هذا إلا مع هذا ولا يكون هذا إلا مع هذا فهذا هو الدور في الشروط وما أشبهها من المتضايفات والمتلازمات ومثل هذا جائز، والدور السبقي القبلي وهو أن لا يوجد هذا إلا بعد هذا ولا يوجد هذا إلا بعد هذا وهو دور العلل، وهذا هو الممتنع[٢]، وهو المقصود هنا، وإنك واجد في كتب أصول الفقه وغيرها الشيء الكثير من وصف هذا البرهان وكل ما بني عليه أو كان لازما منه بالاستحالة والامتناع أو نحو ذلك من الألفاظ الدالة على إبطال العمل به[٣]، ويعلل ابن تيمية لامتناع هذا الدور القبلي فيقول رحمه الله: «لا ريب إنه يمتنع أن يكون شيئان كل منهما علة للآخر لأن العلة متقدمة على المعلول فلو كان علة لعلته للزم تقدمه على نفسه لكونه علة العلة وتأخره عن نفسه لكونه معلول العلة وذلك جمع بين النقيضين ولهذا كان الدور القبلي محالا»[٤].

---

(١)الإحكام لابن حزم ٦٥/١

(٢)انظر: مجموع الفتاوى ١٥٣/٨، الرد على المنطقيين ص٢٥٧

(٣)انظر: الإحكام لابن حزم ١/ ٦٥، ٥٩٨/٨، الإحكام للآمدي ٨٠/١، ١١٠، ٢٩٠/٢، ٢٩٥، المحصول للرازي ٦١/١، ١٣٢، ٤٠٣، الموافقات ٢٥٣/١، المنهاج لابن السبكي ١٤٠/٢، الرد على المنطقيين لابن تيمية، ص٢٧٥، ٣٦٢، مجموع الفتاوى ٧٧/٦-٧٨، ١٠٦

(٤)شرح العقيدة الأصفهانية، (ط مكتبة الرشد بالرياض) ص٣٩، وانظر أيضا: الفتاوى الكبرى (ط المكتبة التجارية بمكة) ١١٣/٦

ومن هذا المنطلق يقرر مانعو الاحتجاج بالقواعد الفقهية دليلهم هذا فيقولون: «جعل القاعدة الفقهية الاستقرائية حجة أو مصدرا فيه ما يشبه الدور وهو باطل باتفاق العلماء، ذلك بأن حكم القاعدة مأخوذ من الفروع وحكم الفروع المستجدة يكون مأخوذا من القاعدة، فلهذا.. لا تعتبر القاعدة الفقهية الاستقرائية مصدرا للأحكام الفقهية»[١]، وهذه الطريقة في الاستدلال مألوفة عند الأصوليين كما أسلفت، فليس نادرا أن تجد منهم من يستعمل بطلان الدور وسيلة لرد دليل بدعوى وجود الدور فيه، أو إثبات أمر للزوم الدور على فرض نفيه، بل إننا نجد الفخر الرازي يتخذ هذه الصورة نفسها - التي استعملها مانعوا الاحتجاج بالقواعد - دليلا على عدم جواز الاحتجاج بالإجماع على قضايا اللغة الوضعية، يقول: «**إثبات الإجماع من فروع هذه القاعدة** لأن إثبات الإجماع سمعي فلابد فيه من إثبات الدلائل السمعية والدليل السمعي لا يصح إلا بعد ثبوت اللغة والنحو والتصريف فالإجماع فرع هذا الأصل فلو **أثبتنا هذا الأصل بالإجماع لزم الدور وهو محال فهذا تمام الإشكال**»[٢]، وكذلك هنا يكون الاحتجاج بالقواعد على الفروع من هذا القبيل فالقواعد - الاستقرائية على وجه الخصوص وهي غالبية القواعد الفقهية كما مر - لا تثبت أصلا إلا بالفروع، فإذا توقف ثبوت الفروع عليها كان ذلك دورا وهو باطل، فبطل كون القواعد الفقهية حجة، والله أعلم.

---

(١)مذكرة القواعد الفقهية لطلاب الدراسات العليا المسائية بجامعة أم القرى لشيخي الدكتور عبدالرحمن العدوي ص١٣، وانظر أيضا: القواعد الفقهية للباحسين ص٢٧٣، القواعد والضوابط الفقهية عند شيخ الإسلام ابن تيمية في الجنايات والعقوبات لعبد الرشيد أمين، رسالة ماجستير بجامعة أم القرى، ص١٢٣.

(٢)المحصول ١/٧٥

الدليل الرابع: القواعد الفقهية مجرد رابط بين الفروع

يؤكد مانعو الاحتجاج بالقواعد الفقهية على أن مهمتها تنحصر على مجرد الربط بين الفروع وبيان المعاني المشتركة فيها، ويرون أن تلك المهمة لا يمكن أن ترقى إلى درجة إثبات ما ليس بثابت منها؛ لأن ما كان رابطا وثمرة لا يعقل أن يكون دليلا وحجة للإثبات؛ للتنافي بين مهمتي الربط والإثبات، وما دامت الأولى لا خلاف في أداء القواعد لها واتصافها بها، فالثانية لا يعقل أن تتصف بها في نفس الوقت إذ هما لا يجتمعان، كما لا تكون العلة عين الحكم ولا الحكم عين العلة، فلا يقال الإسكار هو علة الخمر وحكمه، ولا يقال التحريم هو حكم الخمر وعلته، بل العلة هي الإسكار والتحريم هو الحكم، ولا يمكن لأحدهما أن يقوم بمهمة الآخر كما لا يؤدي كل واحد منهما الدورين كليهما، ولعل هذا الذي عنوه بدليلهم هذا حين قالوا: «إن هذه القواعد ثمرة للفروع المختلفة وجامع ورابط لها، وليس من المعقول أن يجعل ما هو ثمرة وجامع دليلا لاستنباط الأحكام »[1]، فهذا أقوى ما يمكن حمل دلالة مثل هذا القول عليه، مع أنهم قد لا يقصدون به أن يبلغ درجة التنافي التي أشرت إليها بين كون القواعد رابطا ودليلا في نفس الوقت، وإنما مجرد نزول في المرتبة لا ترقى القواعد - بحسب هذا القول - إليه على أساس أن مهمة الربط التي اتفق على قيام القواعد بها بالنسبة للفروع أدنى من مهمة الإثبات والدلالة التي تدعى فيها، والأدنى لا يستعمل في الأعلى كما أن الخاص لا إشعار له بالعام، ولا يخفى أن دلالة هذا الدليل بهذا المعنى تضعف كثيرا، إذ إن قيام القواعد بأحد الدورين اللذين لا تنافي بينهما لا يلزم منه بالضرورة

---

(١)موسوعة القواعد الفقهية للبورنو ٤٥/١، الوجيز له أيضا ص٣٩، وانظر أيضا: القواعد الفقهية للندوي ص٣٣٠.

عدم قيامها بالدور الآخر، كما لم يمنع كون النبوة مرتبة أدنى من الرسالة أن يكون من الأنبياء الرسل، فالخاص وإن كان غير مشعر بالعام فإنه لا يمنعه، والله أعلم.

الدليل الخامس: الاحتجاج بالقواعد احتجاج بالفروع على الفروع

وهذا الاحتجاج أشار إليه شيخي الدكتور عبد الرحمن العدوي بقوله: «إن القاعدة الاستقرائية في الأصل مأخوذة من أحكام الفروع فلا تكون حجة في الفروع الأخرى المستجدة ذلك بأن الفروع إنما تخرج على الأصول لا على فروع مثلها»[١]. فكأنه يعني بذلك أن توسط القواعد بين الفروع التي كانت مصدرا لها والتي يراد الاحتجاج بها عليها لا يفيد شيئا، إذ هو في الحقيقة مجرد احتجاج بفرع على فرع وذلك غير جائز، وإنما يحتج بأصل على فرع.

ثانيا : أدلة المجيزين

كما أن هناك ما يعتمد عليه المانعون لحجية القواعد هناك أيضا لدى القائلين بحجيتها ما يعول عليه في هذا، ولكن الفرق بين الاثنين في أن الأولين جاءت أدلتهم وتعليلاتهم تلك عنهم صريحة واضحة نظرا لاشتهار قولهم وكثرة الناقلين له، بخلاف الآخرين الذين يتوجب على الباحث عن أدلتهم أن يتلمس مواطنها تلمسا، ويتحسس مواردها تحسسا، ليستنبطها من بين سطور كلامهم، ويفهمها من ثنايا أقوالهم نظير ما جرى عليه الحال عند تتبع موارد أقوالهم واستنباط دلالاتها غير الصريحة غالبا على حجية القواعد كصراحة دلالة أصحاب القول الآخر على منع تلك

---

(١)مذكرة القواعد الفقهية لطلاب الدراسات العليا المسائية بجامعة أم القرى لشيخي الدكتور عبدالرحمن العدوي ص١٣.

الحجية، وهنا سأسعى ما وسعني إلى جمع ما يمكن أن يستدل به في هذا المجال، فأقول وبالله التوفيق:

الدليل الأول: كلية القواعد الفقهية

هذه الحجة تعتبر من أقوى ما يستدل به القائلون بحجية القواعد، ولذلك نجد أن أكثر الذين يتناولون القواعد الفقهية يبرزون هذا الأمر ويعتنون به، ولقد رأينا عند حديثنا في تعريف القاعدة كيف شكلت هذه القضية محورا للخلاف بين الفقهاء في هذا التعريف، وكيف صرف إليها معظم من تكلم في القواعد اهتمامهم، ولقد تناولنا الأمر بالتفصيل وتوصلنا إلى رجحان كلية القواعد لوجوه متعددة لا داعي لإعادتها هنا، ولكن ما تدعو إليه الحاجة في هذا الموضع أن نعرف بشكل أساس أن تركيز من عرف القاعدة على هذا القيد له دلالات متعددة، يعنينا منها هنا ما يحمله من إشارة واضحة إلى حجية القاعدة الفقهية، وما يمثله هذا القيد من أهمية في إثبات هذه الحجية، يؤكد ذلك ما يؤديه من رد واضح على أقوى ما يحتج به المانعون لهذه الحجية، وهو كثرة مستثنيات القواعد الفقهية، وهو ما يعني كونها أغلبية أو أكثرية الأمر الذي يحد من حجيتها - كما سبق - وهذه الحجة هي ما تشكل كلية القاعدة مناهضة قوية لها؛ ولهذا فإني أرى أنه كما يقصد المانعون الاحتجاج على قولهم بتركيزهم على نفي هذه الكلية وإثبات وصف الأغلبية للقواعد الفقهية، كذلك يقصد القائلون بها الاحتجاج بإثبات هذه الكلية.

والحقيقة أن كلية القاعدة الفقهية هو أقوى ما يمكن أن يستدل به على حجيتها لأسباب من أهمها: ثبوت هذه الخاصية للقواعد الفقهية بمقتضى الأوجه التي سبقت، وهو كل ما تحتاجه القاعدة لتكون

حجة؛ لأن القضايا الكلية هي أصول الأدلة كما يقول ابن تيمية فيما نقلته عنه سابقا[١]، ولقد رأينا كيف بنى الاحتجاج بكليات كثيرة على قوله هذا الذي يعتبر جزءا من نظرية متكاملة في فقهه وفكره، بل إنه أرجع الاحتجاج بمصدري التشريع الأساسين إلى هذه الرؤية عندما أكد على أن مبنى الاحتجاج بهما واستنباط الأحكام منهما على كلية هذه الأحكام، والشاطبي يذهب إلى أبعد من هذا إذ يؤكد على قطعية الكليات، وأنها لا تقوى الجزئيات ولا قضايا الأعيان على معارضتها لذلك، ويستدل على ذلك بأن أحكام الكليات تبقى جارية في الجزئيات وإن لم يظهر فيها معنى الكليات على وجه الخصوص كما في مسألة سفر الملك المترف الذي يجري فيها الحكم الكلي وهو جواز الفطر مع عدم ظهور المعنى الكلي الذي من أجله شرع الفطر للمسافر وهو المشقة فيه، وكذا مالك النصاب الذي تجب عليه الزكاة مع عدم غناه به، وعكسه الغني بأقل من النصاب فلم تجب عليه الزكاة، وهنا تمسك بحكم الكلي مع تخلف معناه وهو الغنى في هذه الجزئيات فدل على أن العبرة به[٢]، ثم اعتبرها أصول الشريعة[٣] كما فعل ابن تيمية، وأفاض في بيان وتفصيل هذه الأصولية، فقرر أن الأدلة الخاصة كلها راجعة إليها فيجب اعتبارها بها شأن الجزئيات مع كلياتها دائما، فمن أخذ بنص جزئي معرضا عن كليه فقد أخطأ، ثم خلص إلى صحة المقولة التالية على الجملة وهي أن: «الكلي لا ينخرم بجزئي ما، والجزئي محكوم عليه بالكلي»[٤].

---

(١) ص٢٥٣.

(٢) انظر: الموافقات ٣/٢٦١

(٣) انظر: الموافقات ٣/٧

(٤) الموافقات ٣/١٣

والحقيقة التي قد تزيد الأمر جلاء هي أن سلطان الكليات في التشريع الإسلامي أمر سبق إلى ملاحظته قبل ابن تيمية والشاطبي، علماء أجلاء وسارعوا إلى تدوينه في صورة أكثر تصريحا بهذا الدور الكبير لها في إثراء التشريعات الفقهية، فهذا إمام الحرمين يقول: «... ومن خصائص هذا الضرب أن القياس الجزئي فيه - وإن كان جليا - إذا صادم القاعدة الكلية ترك القياس الجلي للقاعدة الكلية»[1]، فجعل القاعدة الكلية أولى بالاعتبار من القياس الجزئي في أقوى مراتبه وهو القياس الجلي، وذلك تأكيد في غاية القوة على أهمية كليات الشرع ودورها في تشريعاته، وحتى يزيد إمام الحرمين في بيان هذه الأهمية ذكر تطبيقا لهذه النظرية مسألة قتل الجماعة بالواحد حيث يقضي القياس الجزئي برعاية التماثل فلا يقتل بالواحد إلا الواحد، وتقضي القاعدة الكلية: "حفظ النفس" بقتل الجماعة بالواحد، فأهمل القياس الجزئي وعمل بالقاعدة الكلية، ولقد جاء تأصل الفكرة وتقعيدها عندما نسبها إلى الإمام الشافعي، وذلك حين نقل عنه ما يفيد أن اجتهاده يقضي بتقديم النظر في كليات الشرع ومصالحه العامة على إجراء القياس والعمل بالإجماع، وذكر تطبيقه مقتضى هذا المنهج على مسألة القتل بالمثقل التي يدل القياس فيها على خلاف ما تدل عليه القواعد الكلية فأخذ فيه بمقتضى القاعدة الكلية[2]، وهذا النقل تلقاه عنه الغزالي أيضا مؤكدا هذا التوجه بعبارة أكثر دقة وتأصيلا[3]، وفي ذلك ما لا يخفى من تأصيل لحجية كليات الشرع، وتأكيد لسلطانها على جزئياته وفرعياته.

ويمكننا أن نعتبر مسلك هؤلاء الأئمة مستندا أساسيا لاعتبار الكليات

---

(١)البرهان ٢/٦٠٤

(٢)انظر: البرهان ٢/٨٧٥

(٣)انظر: المنخول ص ٦١٠-٦١١

بوجه عام مصدرا حاكما على ما يندرج تحتها من جزئيات، وهو أمر لا يعسر مطلقا تطبيقه على القواعد الفقهية الكلية مع فروعها الجزئية، فإذا كانت كلية القاعدة تضمن لها - وفق هذا المنهج - أن تكون دليلا على ما تفرع عنها من جزئيات، فإن ذلك يصح بالنسبة للقواعد الفقهية كما يصح بالنسبة لسائر الكليات في الشريعة فلا يحتاج الأمر أكثر من إثبات كلية هذه القاعدة أو تلك لتكون دليلا على جزئياتها، فإذا كانت القواعد الفقهية قد ترجحت كليتها كما سبق، يكون هذا الدليل بذلك قويا في إثبات حجية القواعد الفقهية، وواضحا في تأكيدها.

ولكن بقي من أبعاد هذا الدليل وجوانبه، الكيفية التي بها اكتسب هذه القوة في مجاري الأحكام، وكان له هذا السلطان على جزئيات الشرع، وهو أمر تولى بعض بيانه ما سبق أن ذكرته عن شيخ الإسلام، ويتولى باقيه الإمام الشاطبي حين يقول: «كل أصل شرعي لم يشهد له نص معين، وكان ملائما لتصرفات الشرع مأخوذا معناه من أدلته، فهو صحيح يبنى عليه، ويرجع إليه، إذا كان ذلك الأصل قد صار بمجموع أدلته مقطوعا به؛ لأن الأدلة لا يلزم أن تدل على القطع بالحكم بانفرادها دون انضمام غيرها إليها كما تقدم لأن ذلك كالمتعذر، ويدخل تحت هذا ضرب الاستدلال المرسل الذي اعتمده مالك والشافعي، فإنه وإن لم يشهد للفرع أصل معين، فقد شهد له أصل كلي، والأصل الكلي إذا كان قطعيا قد يساوي الأصل المعين، وقد يربو عليه بحسب قوة الأصل المعين وضعفه، كما أنه قد يكون مرجوحا في بعض المسائل، حكم سائر الأصول المعينة المتعارضة في باب الترجيح، وكذلك أصل الاستحسان على رأي مالك، ينبني على هذا الأصل؛ لأن معناه يرجع إلى تقديم الاستدلال المرسل على القياس، كما هو مذكور في موضعه، فإن قيل: الاستدلال بالأصل الأعم على الفرع الأخص غير صحيح؛ لأن الأصل الأعم كلي، وهذه

القضية المفروضة جزئية خاصة، والأعم لا إشعار له بالأخص، فالشرع وإن اعتبر كلي المصلحة، من أين يعلم اعتباره لهذه المصلحة الجزئية المتنازع فيها؟، فالجواب: أن الأصل الكلي إذا انتظم في الاستقراء يكون كليا جاريا مجرى العموم في الأفراد، أما كونه كليا، فكما يأتي في موضعه إن شاء الله[١]، وأما كونه يجري مجرى العموم في الأفراد؛ فلأنه في قوة اقتضاء وقوعه في جميع الأفراد، ومن هنالك استنبط لأنه إنما استنبط من أدلة الأمر والنهي الواقعين على جميع المكلفين فهو كلي في تعلقه، فيكون عاما في الأمر به والنهي للجميع، لا يقال يلزم على هذا اعتبار كل مصلحة موافقة لمقصد الشارع أو مخالفة، وهو باطل؛ لأنا نقول: لابد من اعتبار الموافقة لقصد الشارع؛ لأن المصالح إنما اعتبرت مصالح من حيث وضعها الشارع»[٢]، وبهذا يكون الشاطبي قد وضع أمام أعيننا سر قوة هذا الدليل ومصدر صلاحياته الواسعة وهو "الاستقراء"، وهذا السر وضعه الشاطبي في لمحة أخرى مختصرة حين قال: «والنظر في الكليات ثان عن الاستقراء، وهو محتاج إلى تأمل واستبصار وفسحة زمان يسع ذلك»[٣]، والاستقراء يضفي على الكليات عموما والشرعية منها على وجه الخصوص عنصرين يكفي كل واحد منهما منفردا ليكون مصدر قوة لا يستهان به فكيف بهما مجتمعين، وهذان العنصران هما: قطعية الدلالة، وقطعية الثبوت، ولهذا سنعود للحديث عن هذا المصدر كدليل مستقل بعد هذا الدليل، وسنشرح حينئذ هذه الجوانب كلها إن شاء الله، ودليلية

---

(١)تحدث عن هذا الأمر في القسم الرابع من كتابه "الموافقات" وهو كتاب الأدلة، وجاء في بداية الجزء الثالث من المطبوعة، وقد نقلت عنه طرفا من ذلك آنفا.

(٢)الموافقات ١/٣٩-٤١

(٣)الموافقات ٤/٣٢٨

كلام الإمام الشاطبي هذه على ما تضفيه الكلية على قواعد الفقه من حجية تزداد أهمية ووضوحا إذا عرفنا أن الشاطبي يطلق كلمة "الأصول" على ما يشمل في معناه القواعد الفقهية[١]، فيقول: «المراد بالأصول: القواعد الكلية، كانت في أصول الدين أو في أصول الفقه، **أو في غير ذلك من معاني الشريعة الكلية لا الجزئية**»[٢]. فلا بد أنه يعني بغير قواعد أصول الدين وأصول الفقه من معاني الشريعة الكلية قواعد الفقه، وهذا ما أكده بنفسه بعد هذا الموضع ببضع صفحات عندما ذكر من أمثلة **الأصول الكلية** التي نزلت بالمدينة:"إصلاح ذات البين""الوفاء بالعقود""تحريم المسكرات" "تحديد الحدود""رفع الحرج بالتخفيفات والرخص"[٣]وهذه كلها قواعد كلية ليست في أصول الدين ولا أصول الفقه بل هي للفقهية أقرب، وبهذا يكون الشاطبي قد أوضح أن قواعد الفقه داخلة في القواعد والأصول الكلية التي يصح الاحتجاج بكليتها بناء على ما سبق.

وهذه النظرية لم يكن الشاطبي أول من خاض فيها أو تنبه إليها - رغم ما له من فضل في تفصيلها وتقريبها للأذهان - فإننا نجد لدى الغزالي جذور نظرية الشاطبي هذه تكاد تبدو كما هي رغم القرنين اللذين يفصلان بين هذين الإمامين[٤]، فلب الفكرة يقرره الغزالي بقوله: «كل معنى مناسب للحكم، مطرد في أحكام الشرع، لا يرده أصل مقطوع به مقدم عليه، من كتاب أو سنة أو إجماع، فهو مقول به، وإن لم يشهد له أصل معين»[٥]،

---

(١)وهو مسلك مألوف قبل الشاطبي، وقد سبق أن ذكرت شواهد على ذلك.

(٢)الموافقات ٩٧/٣

(٣)انظر: الموافقات ١٠٣/٣

(٤) توفي الغزالي سنة ٥٠٥هـ، وتوفي الشاطبي سنة ٧٩٠هـ

(٥)المنخول ص٤٦٥

ثم يأتي في موضع آخر ويؤكد ما أشار إليه بعده الشاطبي من ارتباط هذه النظرية بالمصالح المرسلة وكونها أساسها، الأمر الذي يعطيها أبعاد هذه المسألة - مسألة المصالح المرسلة - الأكثر شهرة وخاصة مذهب الإمامين مالك والشافعي فيها، يقول: «... فدل على أن كل واحد من الشافعي ومالك سلك مسلك المصلحة... وذلك يدل على اتفاق مسالك العلماء القائسين في اتباع المصالح المرسلة، **وإن لم يعتضد بشهادة أصل معين** مهما كان من جنس مصالح الشرع»[1]، و في خطوة تقدمية أخرى في ذات السبيل يتخذ الغزالي من هذه النظرية أساسا لبيان أرجحية القياس الذي تضافرت في الشهادة له عدة أصول شرعية وإن لم يشهد له **أصل معين**، واعتباره بموجب ذلك "في الرتبة العليا من القوة والظهور"[2].

وبين الغزالي والشاطبي جاء الزنجاني[3] في القرن السابع ليؤكد هذه الرؤية بطريقة أخرى فيقول: «الوقائع الجزئية لا نهاية لها وكذلك أحكام الوقائع لا حصر لها والأصول الجزئية التي تقتبس منها المعاني والعلل محصورة متناهية، والمتناهي لا يفي بغير المتناهي فلا بد إذا من طريق آخر يتوصل بها إلى إثبات الأحكام الجزئية وهي التمسك بالمصالح

---

(١)شفاء الغليل ص٢٥٢

(٢)انظر: شفاء الغليل ص٢٦٠، ١٦٣

(٣)هو شهاب الدين أبو المناقب محمود بن أحمد بن محمود الزنجاني، لغوي من فقهاء الشافعية، من أهل (زنجان) قرب أذربيجان ولد سنة ٥٧٣هـ واستوطن بغداد، ودرس فيها وولي القضاء "ثم عزل لظلم فيه وحرص" قاله ابن النجار البغدادي، وقال الذهبي: "تفقه وبرع في الأصول والخلاف"، توفي سنة ٦٥٦هـ شهيدا في واقعة بغداد، له مصنفات منها "تهذيب صحاح الجوهري"، و"تخريج الفروع على الأصول" (انظر: سير النبلاء ٣٤٥/٢٣، طبقات السبكي ٣٦٨/٨، طبقات المفسرين٣١٠/٢، الأعلام١٦١/٧).

المستندة إلى أوضاع الشرع ومقاصده على نحو كلي وإن لم يستند إلى أصل جزئي»[١]، والله أعلم.

الدليل الثاني: القواعد الفقهية استقرائية

هذا الدليل شديد الارتباط بالدليل الذي سبقه، بل هو الأساس الذي يقف عليه؛ فإن حجية كلية القاعدة مبنية - كما أشار الإمام الشاطبي - على اعتمادها على استقراء جزئيات متعددة كثيرة يصل المستقرئ من خلالها إلى قناعة على ثبوت هذا المعنى الكلي وعلى صدق دلالته على ما استدل به عليه، وتلك النتيجة الباهرة سببها ما تقضي به طبيعة الاستقراء كطريق من طرق المعرفة شديد الأهمية، وهذا ما يجعلنا في أمس الحاجة إلى معرفة بعض الحقائق عن هذا الدليل صاحب هذا القدر من الدليلية التي نحن أحوج ما نكون إليها في مسألتنا هذه، وتزداد حاجتنا هذه إذا عرفنا أن الإقرار باستقرائية معظم القواعد الفقهية ليس محل خلاف بين العلماء القائلين بحجية القواعد أو النافين لها، بل إن منهم من اتخذ من هذه الاستقرائية دليلا لنفي الحجية كما سبق، ولهذا فإن هذا الدليل يمتاز عن سابقه في كونه ينطلق من أرضية متفق عليها في حين تفتقر كلية القاعدة إلى ذلك؛ إذ هي محل خلاف كما سبق أن ذكرت فيحتاج الاستدلال بها على حجية القاعدة إلى إثبات هذه الكلية ثم إثبات حجيتها ودلالتها على هذه الحجية، وتلك مقدمات كثيرة لسنا في حاجة إليها ولله الحمد في حالة الاستقراء، فلسنا نحتاج هنا إلا أن نثبت حجية الاستقراء ليمكننا أن نصل إلى أن القواعد الفقهية حجة بناء علي أن كونها استقرائية ليس محل خلاف، ولهذا سأتحدث بتفصيل أكثر حول هذا الدليل حتى يمكن أن

---

(١)تخريج الفروع على الأصول ص٣٢٢

يتخذ حجة واضحة سالمة من الاعتراض، ولعلي بسبب ذلك واقع لا محالة في قدر من الإطالة لست أملك تحاشيه، والله المستعان.

الاستقراء في اللغة مأخوذ من "قرى" المعتل اللام وهو أصل صحيح يدل على جمع واجتماع[1]، ومعناه (التتبع) ومنه قروت البلد والبلاد قروا وقريتها واقتريتها واستقريتها، إذا تتبعتها تخرج من أرض إلى أرض، وقرا الأمر واقتراه: تتبعه[2]، واستقرأت الأشياء تتبعت أفرادها لمعرفة أحوالها وخواصها[3]، يقول ابن تيمية في أصل الاستقراء لغة: «... وأما الاشتقاق فهذا الموضع غلط فيه طائفة من العلماء لم يفرقوا بين قرأ بالهمزة وقرى يقرى بالياء، فان الذي بمعنى الجمع هو قرى يقرى بلا همزة، ومنه القرية والقراءة ونحو ذلك، ومنه قريت الضيف أقريه أي جمعته وضممته إليك، وقريت الماء في الحوض جمعته، وتقريت المياه تتبعتها، وقروت البلاد وقريتها واستقريتها إذا تتبعتها تخرج من بلد إلى بلد، ومنه الاستقراء وهو تتبع الشيء أجمعه»[4].

وأما في الاصطلاح فيعرف العلماء الاستقراء بأنه: "إثبات حكم في جزئي لثبوته في كلي"، أو أنه: "تتبع أمور جزئية ليحكم بحكمها على أمر يشتمل على تلك الجزئيات"[5]، وقد عرفه العلامة الشنقيطي بأنه: «تتبع

---

(١)انظر: معجم مقاييس اللغة ٥/٧٨، (قرى).

(٢)انظر: الصحاح ٦/٢٤٦١، لسان العرب ١١/١٤٦، (قرا).

(٣) انظر: المصباح المنير ٢/٦٨٨ (قرى)

(٤) مجموع الفتاوى ٢٠/٤٧٨، وانظر أيضا في أصل الاستقراء لغة: نهاية السول ١/٣٦١، نثر الورود على مراقي السعود لمحمد الأمين الشنقيطي ص٥٦٦.

(٥)انظر: المستصفى ١/٥١، المحصول ٢/٥٧٧، الفائق للصفي الهندي ٥/٢١٢، نهاية السول ١/٣٦١، شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع وحاشية

=

الأفراد الجزئية فيستدل بتتبعها على أن ذلك الحكم الحاصل لكل واحد منها شامل لكل فرد فيلزم من ذلك ثبوته للصورة المخصوصة التي فيها النزاع»[١]، وهذا قريب من رأي شيخ الإسلام الذي يرى أن الاستقراء هو: «استدلال بأحد المتلازمين على الآخر، فإن وجود ذلك الحكم في كل فرد من أفراد الكلي العام يوجب أن يكون لازما لذلك الكلي العام»[٢].

وعرف الاستقراء أخيرا بأنه: "تتبع الجزئيات كلها أو بعضها للوصول إلى حكم عام يشملها جميعا"[٣]، في إشارة إلى نوعي الاستقراء الاصطلاحي وهما: **الأول** الاستقراء التام وهو الذي يشمل جميع جزئيات الموضوع محل الاستقراء، **والثاني** الاستقراء الناقص وهو الذي لا يشمل إلا بعض الجزئيات أو أكثرها[٤].

البناني عليه ٢/٥٣٣-٥٣٤، شرح تنقيح الفصول ص٤٨٨، الإبهاج في شرح المنهاج ١٧٣/٣، البحر المحيط للزركشي ١٠/٦، شرح الكوكب المنير ٤١٨/٤، الوجيز في أصول التشريع الإسلامي لمحمد حسن هيتو ص٤٧٥، تسهيل القطبي ص٢٢٦، تعريفات الجرجاني ص١٨، كليات أبي البقاء ص١٠٦، كشاف اصطلاحات الفنون ١٢٢٩/٣.

(١)نثر الورود على مراقي السعود لمحمد الأمين الشنقيطي ص٥٦٦.

(٢)مجموع الفتاوى ١٨٩/٩، وانظر أيضا: الرد على المنطقيين، ص٢٠١

(٣)انظر: ضوابط المعرفة ص١٨٨

(٤)راجع في أنواع الاستقراء: المستصفى ٥٢/١، نهاية السول ٣٧٧/٤، الفائق ٢١٢/٥، شرح الكوكب المنير ٤١٨/٤، الإبهاج في شرح المنهاج ١٧٣/٣، شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع وحاشية البناني عليه ٥٣٣/٢-٥٣٤، البحر المحيط للزركشي ١٠/٦، نثر الورود على مراقي السعود لمحمد الأمين الشنقيطي ص٥٦٧ الوجيز في أصول التشريع الإسلامي لمحمد حسن هيتو ص٤٧٥، تسهيل القطبي ص٢٢٦ ضوابط المعرفة ص١٩٣-١٩٤،كشاف اصطلاحات الفنون =

وأما تعريف الإمام الشاطبي فإنه يثير قضية شديدة الأهمية في دليلنا هذا فهو يعرف الاستقراء بأنه: "تصفح جزئيات المعنى ليثبت من جهتها حكم عام إما قطعي وإما ظني"[١]، وهو بذلك يشير إلى دلالة الاستقراء التام القطعية، وغير التام الظنية، وحجية الاستقراء بنوعيه تتأثر بشكل مباشر - كما لا يخفى - بهذا الأمر، أما التام فحجيته ليست محل خلاف عند الأصوليين[٢]؛ لأفادته القطع عند أكثرهم[٣]، كما أشار الشاطبي، ولهذا يقول الصفي الهندي[٤]: «وهو حجة جزما»[٥]، ويقول الشنقيطي[٦]:

١٢٢٩/٣، تعريفات الجرجاني ص١٨، كليات أبي البقاء ص١٠٦

(١)انظر: الموافقات ٢٩٨/٣

(٢)انظر: الفائق ٢١٢/٥، شرح الكوكب المنير ٤٢٠/٤، نثر الورود ٥٦٧/٢، البحر المحيط ١٠/٦، الاستدلال عند الأصوليين للدكتور علي العميريني ص١٩٤

(٣)انظر: جمع الجوامع مع حاشيتي المحلي والبناني عليه ٥٣٤/٢-٥٣٥، شرح الكوكب المنير ٤١٨/٤، الفائق ٢١٢/٥، الإبهاج ١٧٣/٣، نثر الورود ٥٦٧/٢.

(٤)هو صفي الدين أبو عبد الله محمد بن عبد الرحيم بن محمد الأرموي الهندي، فقيه أصولي شافعي من المتكلمين، ولد بالهند سنة ٦٤٤هـ ونشأ في بلدته (دهلي) ثم خرج منها سنة ٦٦٧هـ فمكث بمكة مدة وبالروم، ثم استوطن دمشق وتولى فيها التدريس ومشيخة الشيوخ، له مناظرات مع ابن تيمية، توفي سنة ٧١٥هـ بدمشق، له مصنفات منها " الفائق" في الأصول (انظر: الذيل ١٦٠، البداية ٦٠/١٤، الدرر ١٤/٤، الأعلام ٢٠٠/٦).

(٥)الفائق ٢١٢/٥.

(٦)هو محمد الأمين بن محمد المختار بن عبد القادر الشنقيطي الجكني، عالم أصولي مفسر لغوي منقطع النظير في زمانه، ولد في (شنقيط) بموريتانيا سنة ١٣٢٥هـ ونشأ بها وتعلم، ثم حج سنة ١٣٦٧هـ فتولى التدريس بالرياض ثم استقر بالمدينة وأصبح مدرسا بالمسجد النبوي وبالجامعة الإسلامية، توفي حاجا بمكة سنة =

«وقد تقرر في الأصول أن الاستقراء التام حجة بلا خلاف»[١].

وأما الناقص فالخلاف في حجيته مبني على الخلاف في: هل يفيد الظن الغالب أم لا؟[٢]؛ ولهذا لم يستدل ابن النجار إلا على كونه ظنيا بعدما قرر أن كلا نوعي الاستقراء حجة، فقال: «والدليل على أنه يفيد الظن أنا إذا وجدنا صورا كثيرة داخلة تحت نوع واشتركت في حكم ولم نر شيئا مما يعلم أنه منها خرج عن ذلك الحكم أفادتنا تلك الكثرة قطعا ظن الحكم.... وإذا كان مفيدا للظن كان العمل به واجبا»[٣]، وهو نفس ما أشار إليه قبله الغزالي بقوله: «.. وإن لم يكن تاما لم يصلح إلا للفقهيات لأنه مهما وجد الأكثر على نمط غلب على الظن أن الآخر كذلك»[٤]، وهو بذلك يقرر حجية هذا النوع من الاستقراء في الأحكام الفقهية التي يعتبر فيها الظن، محتجا على ذلك بغلبة الظن الحاصلة من ملاحظة تشابه الجزئيات المتعددة على اطراد ذلك المعنى وشموله لصورة النزاع، وقد أورد الزركشي حجة أخرى على إفادة هذا النوع من الاستقراء الظن فقال: «لما علمنا اتصاف أغلب من في دار الحرب أو وصفهم بالكفر غلب على

١٣٩٣هـ، أشهر مصنفاته "أضواء البيان في تفسير القرآن بالقرآن" (انظر: الأعلام ٤٥/٦، علماء ومفكرون عرفتهم لمحمد المجذوب١٧١، ترجمة تلميذه عطية سالم في آخر "الأضواء").

(١)أضواء البيان ٥/٢.

(٢)انظر: المحصول ٥٨٧/٢، الإبهاج ١٧٤/٣، البحر المحيط ١٠/٦، وقال المطيعي في حاشيته على نهاية السول ٣٧٧/٤: " الاستقراء الناقص لا يفيد القطع اتفاقا وإنما الخلاف أنه يفيد الظن فيصلح حجة شرعا أو لا يفيد الظن أيضا فلا يصلح حجة شرعا ".

(٣)شرح الكوكب المنير ٤٢٠/٤.

(٤)المستصفى ٥٢/١.

ظننا أن جميع من نشاهده منهم كذلك حتى جاز لنا استرقاق الكل ورمي السهام إلى جميع من في صفهم، ولو لم يكن الأصل ما ذكرنا لما جاز ذلك»[(١)]. ولعل هذا ما جعل الرازي وهو ممن يحكى عنه القول بعدم حجية هذا الاستقراء يقول: «ثم بتقدير حصول الظن وجب الحكم بكونه حجة»[(٢)].

ومنهج الأخذ بالغالب ومراعاة المعنى العام المستفاد من استعراض بعض الجزئيات فيما لم يستعرض منها، واعتبار ذلك في مستوى الظنية المعتبرة في الشرع هو الذي أخذ به جماهير الأصوليين والفقهاء[(٣)]، وهو ما اشتهر عندهم باسم "إلحاق الفرد بالأعم الأغلب"[(٤)]، وإنك لتجد كتب الفروع الفقهية طافحة باستعمال هذه القاعدة، وتلمس بوضوح تفريعاتهم قائمة على مقتضاها، ولقد أحصيت أكثر من ثمانمائة موضع استعمل فيها الفقهاء هذا النوع من الاستقراء محتجين به ومعولين عليه، بهذا الاسم أو بذاك، ولولا ضيق المقام لسردت ولو جزءا منها ولكني سأحيل إلى طرف

---

(١)البحر المحيط ٦/١١.

(٢)المحصول ٢/٥٧٨.

(٣)انظر: المستصفى ١/٥٢، الفائق لصفي الدين الهندي ٥/٢١٣، نهاية السول ٣/٣٧٨، الإبهاج ١٧٤، شرح الكوكب المنير ٤/٤٢٠، حاشية المحلي على جمع الجوامع ٢/٥٣٥، وحاشية البناني عليه ٢/٥٣٤ (مطبوعان مع بعضهما)، البحر المحيط للزركشي ٦/١٠، مختصر البعلي ص١٦١، شرح تنقيح الفصول ص٤٤٨.

(٤)انظر: الفائق ٥/٢١٢، شرح الكوكب المنير ٤/٤١٩، الإبهاج في شرح المنهاج ٣/١٧٣، شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع وحاشية البناني عليه ٢/٥٣٥، البحر المحيط للزركشي ٦/١٠، نثر الورود على مراقي السعود لمحمد الأمين الشنقيطي ٢/٥٦٨

من ذلك عساه يؤدي بعض الغرض[١]، وقد اشتهر عن الإمام الشافعي خاصة تصريحه بالاحتجاج بهذا النوع من الاستقراء في مسائل كثيرة[٢]، ومع ذلك فهو لا ينكر كونه دليلا ظنيا؛ ولذلك يشترط لاعتباره حجة أن لا يستعمل إلا حيث يكون الظن معتبرا؛ ولهذا فهو يرفض حمل كلام المقر على غالب معناه ما دام محتملا مراعاة لحرمة أموال الناس التي يجب التثبت فيها، وفي هذا يقول: «وأصل ما أقول من هذا أني ألزم الناس أبدا اليقين وأطرح عنهم الشك ولا أستعمل عليهم الأغلب»[٣]، كما لا يرى حمل كلام المطلَق على ما يغلب استعماله فيه قبل سؤاله احتياطا للأبضاع[٤]، ولا يقل الأصوليون عن الفقهاء استعمالا لهذا الاستقراء ففي كتب أصول الفقه من ذلك قدر لا يكاد يحصى تأصيلا وتفريعا[٥]، ولهذا

---

(١)انظر مثلا: بدائع الصنائع ١٢٩/٥، رد المحتار ٣٠١/١، البحر الرائق لابن نجيم ٢٩٤/٦، مواهب الجليل ١٧٦/١، ٣٣/٢، التاج والإكليل للمواق (بهامش مواهب الجليل) ١٩٠/٥، مغني المحتاج ٣٦/٣، ٣٩٠، حاشية إعانة الطالبين ٥٧/٤، المغني لابن قدامة ٢٨٥/٦، الكافي في فقه ابن حنبل ٥٢٣/٤، كشاف القناع للبهوتي ٤٥/١، ٤٣٣/٤، ٤٥/١، المبدع لابن مفلح ٦١/١، ٢٢٥/٥، ٦٢/٦، تحفة الأحوذي ٤٧٢/٥، عون المعبود ١٦٦/١٠، أحكام القرآن للجصاص ٦٤/١، ٨٠، ٢٣٧/٢، ٢٥٩، ٧١/٣.

(٢) يقول الزركشي: " وقد احتج الشافعي بالاستقراء في مواضع كثيرة " (البحر المحيط ١١/٦)، وانظر من أمثلة ذلك في: الأم ٢٤/١، ٢٥، ٦٠، ٧٢/٢، ٧٣، ٧٥، ٧٨، ٢٥٩، ١٨٨/٣، ٣٦/٤، ٣٧، ١١٢، ١١٣، ٢٧٢، ٣٨/٥، ٩٤، ٩٥، ١٠٨، ٣٠٠، ٨/٦، ٣٨، ٤٥، ٩٤، ٩٧، ١١٩، ١٢٩، ٥٦/٧.

(٣)الأم ٢٤١/٦.

(٤)انظر: الأم ٢٤٩/٧، ٢٧١.

(٥)انظر مثلا: الإحكام للآمدي ٢٣٠/١، ٢٤/٣، الموافقات للشاطبي =

يقول القرافي: «وهذا الظن حجة عندنا وعند الفقهاء»[1]، ويقول الشنقيطي: «وأما الاستقراء الذي ليس بتام وهو المعروف عندهم بإلحاق الفرد بالأغلب فهو حجة ظنية عند جمهورهم»[2].

وهؤلاء الجمهور هم ما عدا الحنفية من أصحاب المذاهب الأربعة فلم يخالف في حجية الاستقراء غير التام إلا هم، ووجهة نظرهم قائمة على أن الاستقراء في حقيقة أمره آيل إلى القياس فالاحتجاج به احتجاج بالقياس وليس دليلا مستقلا قائما بنفسه، ويعللون ذلك بأنه لا يدل على حكم الله إلا إذا دل على وصف جامع بين الجزئيات المستقرأة وحينئذ يكون الحكم لهذا الوصف وليس لمجموع الجزئيات وهذا هو القياس؛ وذلك لعدم ورود الشرع بحكم كل جزئي تفصيلا حتى يستدل بالجزئيات على الحكم الكلي إلا على وجه العموم فيكون هو الدليل حينئذ وليس الاستقراء[3]، والذي يبدو لي أن وجهة نظر الأحناف هذه منشؤها موقفهم من الاطراد كمسلك من مسالك التعليل[4]، فهم يمنعون الاحتجاج به على إثبات العلة ويعتبرونه احتجاجا بلا دليل؛ ولهذا نجد السرخسي يقول: «الاطراد لا

٦٣/٣، الإبهاج للسبكي ٧٤/١، ٢٦٧/٢، ٤٩/٣، ٦٢، ١٧٣، روضة الناظر مع شرحها نزهة الخاطر ١٦/٢.

(١)شرح تنقيح الفصول ص٤٤٨.

(٢)أضواء البيان ٣٢٩/٥.

(٣) انظر: مسلم الثبوت مع شرحه فواتح الرحموت (بهامش المستصفى) ٣٥٩/٢

(٤)اختلفت آراء الأصوليين اختلافا كبيرا في مسألة الاحتجاج بالاطراد على العلية، وليست تعنينا المسألة على كل حال من هذه الجهة، فمقصودنا فيها مجرد موقف الحنفية من الاطراد من حيث هو اطراد لشدة شبهه بالاستقراء ليمكننا أن نصل إلى مبنى رأيهم فيه وأصله.

يستقيم أن يجعل دليل كونه[١] حجة، لأنه عبارة عن عموم شهادة هذا الوصف في الأصول فيكون نظير كثرة أداء الشهادة من الشاهدين في الحوادث عند القاضي أو تكرار الأداء منه في حادثة واحدة وذلك لا يكون موجبا عدالته»[٢]. فالواضح من هذا الكلام أن تكرر الوصف في عدة فروع لا يكسبه قوة غير التي يحملها بمفرده عند السرخسي، وحجته على ذلك قياس الوصف المطرد على تعدد الشهادة من الشاهد الواحد، ولكنه – كما يظهر لي – قياس مع الفارق فتعدد الشهادة من شاهد واحد ليس مثل تكرر الوصف في أكثر من فرع، بل الأقرب شبها به تعدد الشهادة من عدة شهود على واقعة واحدة، ولا شك أن السرخسي لا ينكر أن ذلك يضفي على تلك الواقعة من المصداقية ما لا تحصل عليه بشهادة شاهد واحد، وإلا فلا معنى لزيادة عدد الشهود في الحدود الكبرى كحد الزنا إذا لم يكن لما تفيده كثرة العدد من غلبة ظن بالوقوع التي قد تصل إلى القطع كما في التواتر، فمن الكثرة غير المنحصرة للمخبرين أفاد التواتر العلم، ولهذا كل ما زاد عدد الشهود كل ما قوي الظن بصحة الواقعة؛ فإن للاجتماع من القوة ما ليس للافتراق[٣]. فكذلك الحال بالنسبة للحكم أو الوصف الذي تكرر في عدة فروع فإن كل فرع جاء فيه نفس الوصف يشهد له بالاعتبار وكلما ازداد عدد الفروع قوي اليقين بصحة الحكم بموجب الوصف، وفي حجته الأخرى على نفس هذا الموقف يقول رحمه الله: «الاطراد عبارة عن سلامة الوصف عن النقوض والعوارض والناظر وإن بالغ في الاجتهاد بالعرض على الأصول المعلومة عنده فالخصم لا يعجز

---

(١) أي الوصف المعلل به

(٢)أصول السرخسي ١٨٦/٢

(٣)انظر: الموافقات ٣٦/١، ٥١/٢

من أن يقول عندي أصل آخر هو مناقض لهذا الوصف أو معارض فجهلك به لا يكون حجة لك علي فتبين من هذا الوجه أنه احتجاج بلا دليل»[١]، وهذه الحجة أيضا لا تنهض في إثبات هذه الدعوى لأنا نقول إنه يكفي في الإستقراء الفقهي وجود الحكم أو الوصف في عدة فروع مع عدم ظهور ما يخالفه لتحصل غلبة الظن على اعتباره، ويبقى احتمال وجود فروع أخرى خارج الاستقراء لا يضر به كما لا يضر بالعام احتمال التخصيص، ومع ذلك فهو يقبل الاحتجاج بالاطراد إذا ضم إليه التأثير، يقول: «الاعتماد على الاطراد من غير طلب التأثير ضعيف في باب الاحتجاج وأنه بمنزلة الاحتجاج بلا دليل على ما أوضحنا فيه السبيل»[٢]، وفي ذلك إشارة إلى قانوني العلية والاطراد اللذين يعتبران السند المنطقي لحجية الاستقراء الناقص في كل أنواع العلوم[٣]، فكأن السرخسي يشير هنا إلى ضرورة ارتباط هذين القانونين حتى يعتبر الاستقراء حجة، ولعل هذا ما جعل متأخري الحنفية يشترطون في الاستقراء المعتبر الدلالة على وصف معقول المعنى يكون جامعا بين الجزئيات[٤]، وهذا ما أشار إليه السرخسي نفسه أيضا حين قال: «الاطراد إنما يطلب بعد صحة العلة كما أن الشاهد إنما

---

(١)أصول السرخسي ٢/٢٢٧

(٢)أصول السرخسي ٢/٢٨٦

(٣)قانون العلية يعني أن كل حادثة في الكون أثر لسبب أو لعلة، وقانون الاطراد يعني أن العلل والأسباب المتشابهة تنتج عنها مسببات ومعلولات متشابهة، وكلا الاثنين ثبتا بموجب التجارب الإنسانية الكثيرة والخبرات البشرية غير المنحصرة، (انظر: مسائل فلسفية للدكتور توفيق الطويل وعبده فراج، ص١٤٧، المنطق التوجيهي للدكتور أبو العلاء عفيفي، ص١٢٨ ضوابط المعرفة لعبد الرحمن الميداني، ص٩٦ -٩٧، القواعد الفقهية للدكتور يعقوب الباحسين ص٢٧٦).

(٤)سبق أن أحلت إلى هذا الكلام لدى صاحب مسلم الثبوت وشارحه

يشتغل بتعديله بعد صحة أداء الشهادة منه»[١]، وبهذا يظهر لنا أن الحنفية في الحقيقة لا ينكرون حجية الاستقراء وإن كانوا يضيقون نطاقه بهذه القيود ويعتبرونه دليلا بواسطة القياس أو عبر العموم، ولا أدل على إقرارهم بهذه الحجية من احتجاجاتهم المتعددة بالاستقراء وتفريعاتهم على مقتضاه[٢].

وأما شيخ الإسلام ابن تيمية وهو ممن يكثر من الاستدلال بالاستقراء ويبني عليه قواعد متعددة فقهية وغير فقهية[٣]، فيتبنى رأيا في الاستقراء قريبا مما يقول به الأحناف[٤]، وهذا الرأي ألمح إليه في تعريفه للاستقراء الذي نقلته عنه آنفا، ويتلخص في أنه يرى: أن الحكم بالاستقراء ليس حكما بالخاص على العام – كما يرى المناطقة وبعض الأصوليين–وإنما هو حكم بموجب اللزوم[٥]، حتى قال بأن الجزئي غير المستلزم للكلي لا يكون دليلا عليه[٦]، ويشكل هذا الرأي ردا مهما على من يقول بأن الاستقراء الناقص لا يعتبر لاحتمال أن تكون مسألة النزاع خارجة عن محل الاستقراء؛ بناء على أن الحكم على الجزئيات هنا يكون مبناه على ما بين

---

(١)أصول السرخسي ٢٧٦/٢

(٢) أحصيت لابن عابدين وحده أكثر من عشرة مواضع في حاشيته "رد المحتار" منها: ٣٠١/١، ٦٠٣/٢، ٤١٢/٥، ٤٩٠، ٥٠٣، وفي متنها " الدر المختار" منها: ٥/ ٣٧٢، ٤٨٢، ٥٠٣، بخلاف ما سبق أن أحلت إليه للكاساني، وهذا غيض من فيض.

(٣)انظر من استدلالاته: اقتضاء السراط المستقيم ص٢١٦، مجموع الفتاوى١٠/١٩٨، ٦٠١/٢١، ٣٦٩/٢٩، ٣٨٥، درء تعارض العقل والنقل ٣٢/٤.

(٤)وهذا من المواضع المتعددة التي وافق فيها ابن تيمية الحنفية

(٥)انظر: مجموع الفتاوى ١٨٩/٩، الرد على المنطقيين ص٢٠١.

(٦)انظر: النبوات ص١٩٤.

حكم الجزئيات والوصف المشترك بينها من تلازم مستفاد من ملاحظة الأفراد المستقرأة منها، الأمر الذي يقضي بثبوت حكم العام لكل واحد من الجزئيات التي تحقق فيها معناه؛ ليس لوجوده في كل واحدة من الجزئيات وإنما لأنه أصبح بدليل الاستقراء لازما لهذا المعنى العام لا ينفك عنه، كما يقول ابن تيمية: «فإن وجود ذلك الحكم في كل فرد من أفراد الكلي العام يوجب أن يكون لازما لذلك الكلي العام »[١]، وقوله هذا شديد الشبه بأقوال الغزالي وابن النجار التي سبق أن نقلتها من حيث أن مبناها جميعا على غلبة الظن المستفادة من ملاحظة تكرر الحكم في صور متعددة من شمول الحكم لكل الجزئيات المشابهة سواء شملها التصفح أم لا، وسواء كان ذلك بملاحظة معنى عام مشترك أو وصف جامع كما يرى الأحناف ويوافقهم ابن تيمية في معناه، أو كان ذلك بغض النظر عن هذه الملاحظة، فالنتيجة على كلا التقديرين واحدة، وهي غلبة الظن بشمول الحكم العام للجزئية محل النزاع، ولكن الفرق أن شيخ الإسلام ابن تيمية يكتفي لإثبات المعنى الكلي العام بتكرر جزئيات متشابهة بحيث يوحي تكررها بلزوم حكمها لذلك المعنى العام، بينما يزيد الحنفية على ذلك ضرورة ظهور وجه اشتراك الجزئيات في ذلك المعنى العام حتى يكون الحكم منوطا به، وواضح من خلال ذلك أن طريقة ابن تيمية تكتفي في الاستقراء بمجرد الاطراد[٢]، أو الاطراد والانعكاس كما يسميها أحيانا[٣]، بينما يشترط الأحناف مع الاطراد العلية، ومع أن ابن تيمية لا ينكر دور

---

(١)مجموع الفتاوى ١٨٩/٩.

(٢)انظر: الرد على النطقيين ص١١.

(٣)"الطرد هو تحقق المحدود مع تحقق الحد والعكس هو انتفاء المحدود مع انتفاء الحد" الرد على المنطقيين ص١٧ ، وانظر أيضا: ص٣٧١.

التعليل بل يراه يشكل مع الاطراد قوة أكبر، ولكنه يؤكد في نفس الوقت ضرورة الالتفات إلى دلالة التلازم بين الحكم والوصف وتكرار اقترانهما وإن لم تظهر مناسبة ذلك الاقتران[١]، أو تأثير الوصف في الحكم كما يشترط الحنفية[٢]، وهذا المسلك التيمي هو عين المنهج القرآني الذي كثيرا ما يلفت الأنظار إلى ضرورة استخلاص الأحكام العامة من خلال ملاحظة تلازم بعض الصور، وهذا ما أشار إليه ابن تيمية بقوله: «وما أمر الله به من الاعتبار في كتابه يتناول قياس الطرد وقياس العكس؛ فانه لما أهلك المكذبين للرسل بتكذيبهم كان من الاعتبار أن يعلم أن من فعل ما فعلوا أصابه ما أصابهم فيتقي تكذيب الرسل حذرا من العقوبة وهذا قياس الطرد، ويعلم أن من لم يكذب الرسل بل اتبعهم لا يصيبه ما أصاب هؤلاء وهذا قياس العكس وهو المقصود من الاعتبار بالمعذبين فان المقصود ثبت في الفرع عكس حكم الأصل لا نظيره والاعتبار يكون بهذا وبهذا قال تعالى: ﴿لَقَدْ كَانَ فِي قَصَصِهِمْ عِبْرَةٌ لِّأُولِي ٱلْأَلْبَٰبِ﴾ [يوسف١١١]، وقال: ﴿قَدْ كَانَ لَكُمْ ءَايَةٌ فِي فِئَتَيْنِ ٱلْتَقَتَا فِئَةٌ تُقَٰتِلُ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ وَأُخْرَىٰ كَافِرَةٌ يَرَوْنَهُم مِّثْلَيْهِمْ رَأْيَ ٱلْعَيْنِ وَٱللَّهُ يُؤَيِّدُ بِنَصْرِهِۦ مَن يَشَآءُ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَعِبْرَةً لِّأُوْلِي ٱلْأَبْصَٰرِ﴾ [آل عمران ١٣]»[٣]، ولهذا لم تكن كل الأحكام الاستقرائية تستند إلى قانوني العليّة والاطراد، فبعضها يستند إلى قانون الاطراد وحده، دون أن يرجع هذا

---

(١)انظر: الرد على المنطقيين ص٩٥

(٢)انظر: تيسير التحرير ٥٤/٤، فواتح الرحموت ٣٠٣/٢-٣٠٤ (بهامش المستصفى)

(٣)الرد على المنطقيين ص٣٧١

الاطراد إلى سبب يعلل به حدوث الحالات المطردة، وهو ما يسمى بالاستقراء الإحصائي، ومثال ذلك كثير من صفات الحيوان والنبات والجماد المتلازمة تلازما مطردا مع أنه ليس بينها اتصال سببي ظاهر، وإنما وجدت مطردة بشكل اتفاقي في الظاهر، وعلى هذا الأساس بنيت قواعد مثل قاعدة: "كل صموخ بيوض وكل أذون ولود"، ومع ذلك فقد ذكر أهل العلوم الذين اتخذوا الاستقراء الناقص منهج بحث أن عدم وجود العلاقة العلية لا يمنع تعميم الحكم على الأشياء التي توجد فيها[(١)]، ولكن الدكتور الباحسين ينبه إلى أمر يتفق مع منهج ابن تيمية حول هذه النقطة وذلك بعد أن ذكر هذين النوعين من الاستقراء، القائم على العلية والاطراد والقائم على الاطراد وحده حيث أضاف قائلا: «غير أنه ينبغي لنا أن لا نجعل هذين النوعين من الاستقراء بمرتبة واحدة، فالحكم الكلي المستند إلى استقراء ذي علاقة طردية مجردة لا يرقى إلى الحكم الكلي المستند إلى العلاقة العلية، فقاعدة مثل قاعدة"المشقة تجلب التيسير"، و"الضرر يزال"،"ومن استعجل الشيء قبل أوانه عوقب بحرمانه" أقوى وأمعن في تعميم الحكم من قواعد أو ضوابط من طراز" كل امرأتين لو صورت إحداهما رجلا لم يجز له أن يتزوج بالأخرى لا يجوز الجمع بينهما"»[(٢)]، وهذا النوع من الاستقراء القائم على الاطراد وحده يسميه بعض الأصوليين بالاستدلال[(٣)].

---

(١)انظر: المنطق التوجيهي للدكتور أبو العلاء عفيفي ص ١٢٩، القواعد الفقهية للباحسين ص٢٧٧ ، ضوابط المعرفة ص ١٩٧-١٩٨

(٢)القواعد الفقهية للدكتور يعقوب الباحسين ص٢٧٧

(٣)عرف معظم الأصوليين الاستدلال بأنه "ما ليس بنص ولا إجماع ولا قياس " وذكر بعضهم ضمنه الاستقراء عموما كنوع منه (انظر: الفائق ٥/٢٠٥، الكوكب المنير =

وأما الإمام الشاطبي - في حجية الاستقراء بنوعيه - فهو مدرسة وحده، فليس مبالغة أن نقول: إن كتابه "الموافقات" قائم على دعائم أساسية يقع الاستقراء على رأسها؛ كما صرح بنفسه في خطبة الكتاب حين قال وهو يشرح دعائمه وأسسه: «... **معتمدا على الاستقراءات الكلية غير مقتصر على الأفراد الجزئية**»[(١)]، ونبه على كون الاعتماد عليه خاصية هذا الكتاب[(٢)]، واحتج به فيما يربو على خمسين موضعا[(٣)]، معتبرا إياه على رأس الأدلة وأقواها[(٤)]، وفي قضايا ومسائل هي مدار الكتاب وعليها

٣٩٧/٤، إرشاد الفحول ٢٤٥/٢، نشر الورود ٥٦٢/٢، الإحكام للآمدي ٣٦١/٤)، كما صرح بعضهم بما يدل على الاستقراء الاطرادي خاصة ضمن أنواع الاستدلال كما فعل ابن الحاجب حيث عد من أنواعه" تلازم بين حكمين من غير علة جامعة " (بيان المختصر ٢٥٢/٣)، وانظر أيضا: حاشية الشربيني على حاشية البناني على شرح جمع الجوامع للمحلي ٥٢٨/٢، وكذا الشوكاني في إرشاد الفحول ٢٤٥/٢، ولكن القرافي كان أشد صراحة ووضوحا بتعريفه الاستدلال بأنه:"محاولة الدليل المفضي إلى الحكم الشرعي من جهة القواعد لا من جهة الأدلة المنصوبة" ثم ذكر ضمنه الاستدلال بالتلازم الذي أشار إليه ابن تيمية والذي قررناه من الاستقراء المبني على الاطراد وحده (انظر: شرح تنقيح الفصول ص٤٥٠-٤٥١)، ولقد جمع كل ذلك الدكتور علي بن عبد العزيز العميريني في رسالة له باسم "الاستدلال عند الأصوليين".

(١)الموافقات ٢٣/١

(٢)انظر: الموافقات ٣٦/١-٣٧، ٣٢٧/٤

(٣)انظر مثلا: الموافقات ٢٩/١-٣٠، ٣٢، ٣٤، ٣٦، ٣٩، ٤١، ١٣٩، ٥١/٢، ٩٤، ٢٧٩، ٣٠٥، ٣٧٥، ٢٨/٣، ٦٤، ٨٧، ٩٦، ١٠٥، ١١٧، ١٤١، ١٤٣، ١٥٠، ١٦٤، ١٩٢، ٢١١، ٢٩٨، ٣٠٤، ٣٠٨، ٣٦٣، ٣٦٧، ٤٠٦، ١٦/٤، ٢٣٨، ٢٦٧، ٣٦٨، ٣٣٤.

(٤)انظر مثلا: الموافقات ٢٧٩/٢، ٣٠٥، ٣٧٥، ٩٦/٣، ١١٧، ٣٠٦

يعتمد محتواه[١]، وكأنما قصد الشاطبي البرهنة – عمليا – على اعتماده الاستقراء أصلا من الأصول التي يعول عليها في مباحث كتابه العظيم، ويؤسس بها رؤاه الفقهية والأصولية المتميزة، بتركيزه عليه في (كتاب الأدلة الشرعية) التي خصص لها قسما منفردا بهذا الاسم في "موافقاته"[٢]، وكأنه بذلك يقول إذا كانت أصول الشرع وأدلته الأساسية –

---

(١)، من أهمها مسألة " كون الشارع قاصدا للمحافظة على القواعد الثلاث الضرورية والحاجية والتحسينية" (انظر: الموافقات٢/٥١)، ومسألة: " أن الأصل في العادات الالتفات إلى المعاني"(انظر: الموافقات ٢/٣٠٥)، ومسألة: "أن الأدلة الشرعية لا تنافي العقول" (انظر: الموافقات ٣/٢٨)، ومسألة: "أن المتشابه في الشرعيات أقل من المحكم" (انظر: الموافقات ٣/٨٧)، "وأنه لا يقع في القواعد الكلية وإنما يقع في الفروع الجزئية"(انظر: الموافقات ٣/٩٦)، "وأن النسخ كذلك لا يقع في القواعد الكلية" (انظر: الموافقات٣/١٠٥، ١١٧)، ومسألة: "ثبوت العموم بالاستقراء كما يثبت من الصيغ اللفظية" (انظر: الموافقات ٣/٢٩٨)، "وأن العام مجرى على عمومه حتى مع جواز التخصيص"(انظر: الموافقات ٣/٣٠٦)، ومسألة: "أن أحكام القرآن كلية أو تئول إليها وليست جزئية أو فردية" (انظر: الموافقات ٣/٣٦٧)، ومسألة: " أن السنة بيان للقرآن" (انظر: الموافقات ٤/١٢)، وكل هذه كما ترى مسائل وقضايا أصول تنبني عليها مسائل أخرى أصلية وفرعية كما يقول الشاطبي نفسه في "مسألة ثبوت العموم بالاستقراء" التي أشرت إليها آنفا، يقول: "ولهذه المسألة فوائد تنبني عليها أصلية وفرعية؛ وذلك أنها إذا تقررت عند المجتهد، ثم استقرى معنى عاما من أدلة خاصة، واطرد له ذلك المعنى لم يفتقر بعد ذلك إلى دليل خاص على خصوص نازلة تعن بل يحكم عليها وإن كانت خاصة بالدخول تحت المعنى المستقرى من غير اعتبار بقياس أو غيره إذا صار المستقرى من عموم المعنى كالمنصوص بصيغة عامة" (الموافقات ٣/٣٠٤).

(٢)جاءت مباحث الأدلة الشرعية في المجلدين الثالث والرابع من "الموافقات" وقد وردت معظم المواضع التي أشرت إليها من احتجاجات الشاطبي بالاستقراء في

=

الكتاب والسنة – لا تستغني في مباحثها وقضاياها عن الاستقراء بنوعيه فيكفي ذلك برهانا على مكانة هذا الدليل وقيمته الكبرى في تشريعاته وأحكامه، وهذه الملاحظة لدى الشاطبي سبقني إليها باحثون كبار تمرسوا فقه الشاطبي وتأملوه، منهم الشيخ عبد الله دراز[١] الذي قرر بعد دراسة مستفيضة لموافقات الشاطبي أن من خاصيته «تتبع الظنيات في الدلالة أو في المتن أو فيهما، والوجوه العقلية كذلك، ويضم قوة منها إلى قوة، ولا يزال يستقري حتى يصل إلى ما يعد قاطعا في الموضوع ويصير كالتواتر المعنوي، ولا يبالي أن يكون بعض الأدلة ضعيفا لأنه لا يستند إلى دليل خاص كما في التواتر المعنوي، لا يلزم في جميعهم أن يكونوا محل الثقة ولكن المجموع يلزم منه أن يكون كذلك فهذه خاصية هذا الكتاب في استدلالاته، وهي طريقة ناجحة أدت إلى وصوله إلى المقصود، اللهم إلا في القليل النادر رحمه الله رحمة واسعة»[٢]، وهذه المكانة العظيمة للاستقراء لدى الشاطبي هي ما جعل الدكتور أحمد الريسوني – وهو ممن درس بدقة الشاطبي وموافقاته - يتعجب - وقد تأكد لديه هذا الأمر

هذين الجزأين، كما هو واضح.

(١)هو عبد الله بن محمد بن حسنين دِراز، أصولي وجغرافي وأديب مصري، ولد بمحلة دياي من أعمال دسوق في مصر سنة ١٢٩١هـ ١٨٧٤م، وتلقى التعليم بها، ثم انتقل إلى القاهرة فأكمل تعليمه بالأزهر ودرس به، ثم تقلد عدة وظائف إدارية بالإسكندرية وطنطا ودمياط لم تشغله عن الإفادة والاستفادة العلمية، توفي سنة ١٣٥٠هـ ١٩٣٢م بعد عودته من رحلة الحج بقليل، أعظم آثاره شرح "الموافقات" الذي وجه إليه عناية خاصة وقرأه مرارا قبل أن يشرحه ويقدم له (انظر: الفتح المبين في طبقات الأصوليين٣/١٧٣ وما بعدها، وترجمته في "الموافقات" بتحقيق مشهور آل سليمان ٦/٥٧ وما بعدها).

(٢)الموافقات ٤/٣٢٧-٣٢٨

بشواهد كثيرة ليس أقلها إحصائه مائة موضع استشهد فيها الشاطبي بالاستقراء - لماذا لم يسلك الشاطبي هذا النوع من الأدلة صراحة ضمن مصادره لمقاصد الشرع؟ وهذا ما جعله يقرر قائلا: «ومهما يكن الأمر فإن الذي يمكن الجزم به باطمئنان هو أن الاستقراء عند الشاطبي هو أهم وأقوى طريق لمعرفة مقاصد الشريعة»[١].

ولهذا فإنا لا نستغرب أن يكون موقف الشاطبي من اعتبار الاستقراء والاحتجاج به يختلف عن غيره من كل من سبق أن تعرضنا لآرائهم في هذا الدليل، فمع أنه يقرر ابتداءً - كما قرر غيره من العلماء - أن من الاستقراء ما هو قطعي وما هو ظني من خلال تعريفه له بأنه: "تصفح جزئيات المعنى ليثبت من جهتها حكم عام إما قطعي وإما ظني"[٢]، ولا ريب أنه يقصد بالأول التام وبالثاني الناقص، ولكنه يعتبر هذا التقسيم بهذه الحرفية خاصا بالاستقراءات العقلية، ويؤكد على ضرورة التفريق في هذا الصدد بين الاستقراءات الشرعية الوضعية والاستقراءات العقلية، من حيث أن مستوى التمام المعتبر في الأولى غيره في الثانية، ففي الاستقراءات الشرعية لا يعتبر الاستقراء ناقصا بتخلف بعض الجزئيات، ولا يخرجه ذلك عن مستوى القطعية، ويحتج لرأيه هذا بما يلي:

(١) أن الأمر الكلي إذا ثبت فتخلف بعض الجزئيات عن مقتضى الكلي لا يخرجه عن كونه كليا.

(٢) وأن الغالب الأكثري معتبر في الشريعة اعتبار العام القطعي.

(٣) وأن الاستقراءات الشرعية أشبه باللغوية من حيث كونها وضعية

---

(١)نظرية المقاصد عند الشاطبي، لأحمد الريسوني ص٣٠٨، وانظر أيضا: ص٣٠٧-٣٠٨ منه.

(٢)انظر: الموافقات ٢٩٨/٣

وليست عقلية وقد عرف أن الاستقراءات اللغوية لا يقدح فيها خروج بعض جزئياتها عن مقتضاها فكذلك الشرعيات.

(٤) وأن المتخلفات الجزئية لا ينتظم منها كلي يعارض هذا الكلي الثابت.

(٥) وأن الجزئيات المتخلفة قد يكون تخلفها لحكم خارجة عن مقتضى الكلي فلا تكون داخلة تحته أو داخلة عندنا لكن عارضها على الخصوص ما هي به أولى[1].

وهذا بخلاف الاستقراءات العقلية التي ينقص الاستقراء فيها بمجرد تخلف بعض الجزئيات أو عدم شمولها بالتصفح[2]، وهذا الكلام هو الذي يبني الشاطبي على أساسه - كما سبق - كلية القواعد الشرعية حتى مع تخلف بعض جزئياتها عنها على أساس أن الكلية تعني تمام الاستقراء الذي لم يتخلف عنه جزيء ما، وهو معنى متحقق في الكليات الشرعية بهذا المعنى في رأي الشاطبي؛ ولهذا قال كنتيجة لهذه التعليلات: «فإذا كان كذلك فالكلية في الاستقرائيات صحيحة وإن تخلف عن مقتضاها بعض الجزئيات»[3]، وإذا صحت الكلية تم الاستقراء ، وإذا تم الاستقراء فهو قطعي وهو المطلوب، ولعل هذا ما جعله يكرر في مواضع متفرقة من

---

(١)انظر: الموافقات ٢/٥٣-٥٤

(٢)يقول الشاطبي: "إنما يتصور أن يكون تخلف بعض الجزئيات قادحا في الكليات العقلية كما نقول ما ثبت للشيء ثبت لمثله عقلا فهذا لا يمكن فيه التخلف البتة إذ لو تخلف لم يصح الحكم بالقضية القائلة ما ثبت للشيء ثبت لمثله" (الموافقات٢/٥٣)

(٣)الموافقات ٢/٥٣

كتابه الحكم على الاستقراء بالقطعية مطلقا أحيانا[١]، وأحيانا مع تقييده بـ"إذا تم"[٢]، فكأنه يعني بذلك أن الاستقراء المقصود في هذا الكتاب – وهو الشرعي – تام وإن تخلف عنه بعض الجزئيات فهو قطعي على كل الأحوال[٣]، ومع كل هذا فهو يعتبر الاستقراء حجة سواء كان ظنيا أو قطعيا، وهو ما أشار إليه في أول تعريفه له بقوله:"ليثبت من جهتها حكم عام"، وهو مطلق الحجية قطعيا كان الحكم الثابت به أو ظنيا، ولهذا لم يزد – عند الاحتجاج بالاستقراء مطلقا – على الإشارة إلى كونه معتبرا[٤]، ووصفه بالدليلية[٥] أو الشاهد[٦]، أو نحو ذلك[٧]، مما يدل على اعتباره في مستوى الاعتماد والحجية من غير إشارة إلى كونه قطعيا أو ظنيا.

والحقيقة أن منهج الاستقراء وملاحظة المعاني العامة من خلال الجزئيات المتشابهة وصياغة القواعد الكلية على أساسها هو منهج قرآني راسخ؛ فالقرآن مليء بالآيات الآمرة بضرورة الالتفات إلى فعل الله بالأمم السابقة واحدة واحدة ليستخلص من ذلك معنى عام وقاعدة كلية مفادها "أن كل من عصى الله ولم يتبع رسله فمصيره الهلاك" فقوم نوح عصوا

---

(١)انظر: الموافقات ١/٢٩، ٣٦، ٢/٥١، ١٣٠، ٣/١٠

(٢)انظر: الموافقات ٣/١٠، ٢٩٨

(٣)وهذا أيضا ما قرره الدكتور أحمد الريسوني انظر: كتابه "نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي" ص٣١٢

(٤)الموافقات٢/٩٤، ٣/٣٦٧

(٥)انظر: الموافقات٢/٥١، ٣/٢٨، ١٠٥، ١١٧، ٣٠٦، ٣٦٣، ٤/١٦، ٣٣٤

(٦)انظر: الموافقات ٣/١٤١، ٤/٢٣٠

(٧)انظر: الموافقات ٣/١٩٢، ٢١١، ٣٠٨

فهلكوا وكذلك قوم عاد وثمود وقوم لوط وأصحاب الأيكة وقوم تبع، وغيرهم، كل أولئك صور وجزئيات متشابهة في الحكم يستنبط من استقرائها ذلك المعنى الكلي، ومن الآيات في هذا السياق قوله تعالى: ﴿أَلَمْ يَأْتِهِمْ نَبَأُ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ قَوْمِ نُوحٍ وَعَادٍ وَثَمُودَ وَقَوْمِ إِبْرَاهِيمَ وَأَصْحَابِ مَدْيَنَ وَالْمُؤْتَفِكَاتِ أَتَتْهُمْ رُسُلُهُم بِالْبَيِّنَاتِ فَمَا كَانَ اللَّهُ لِيَظْلِمَهُمْ وَلَكِن كَانُوا أَنفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ﴾ [التوبة٧٠]، ﴿أَلَمْ يَأْتِكُمْ نَبَؤُا الَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ قَوْمِ نُوحٍ وَعَادٍ وَثَمُودَ﴾ [إبراهيم٩] ﴿وَيَا قَوْمِ لَا يَجْرِمَنَّكُمْ شِقَاقِي أَن يُصِيبَكُم مِّثْلُ مَا أَصَابَ قَوْمَ نُوحٍ أَوْ قَوْمَ هُودٍ أَوْ قَوْمَ صَالِحٍ وَمَا قَوْمُ لُوطٍ مِّنكُم﴾ [هود٨٩]، ﴿وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَّسُولًا أَنِ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ فَمِنْهُم مَّنْ هَدَى اللَّهُ وَمِنْهُم مَّنْ حَقَّتْ عَلَيْهِ الضَّلَالَةُ فَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكَذِّبِينَ﴾ [النحل٣٦]، ﴿قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلِكُمْ سُنَنٌ فَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكَذِّبِينَ﴾ [آل عمران١٣٧]، والآيات في هذا المعنى كثيرة، وفي قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ كُذِّبَتْ رُسُلٌ مِّن قَبْلِكَ فَصَبَرُوا عَلَىٰ مَا كُذِّبُوا وَأُوذُوا حَتَّىٰ أَتَاهُمْ نَصْرُنَا وَلَا مُبَدِّلَ لِكَلِمَاتِ اللَّهِ وَلَقَدْ جَاءَكَ مِن نَّبَإِ الْمُرْسَلِينَ﴾ [الأنعام٣٤] إشارة إلى أن هذا المعنى الكلي المستخلص من استقراء وقائع من كذب الرسل من السابقين، ونصر الله لرسله، هو من الثبات والرسوخ بحيث لا يتبدل ولا تتخلف أحكامه، وفي ذلك ما فيه من إيماء إلى قطعية الأحكام الاستقرائية المستفادة من جملة كثيرة من الصور والجزئيات، وهذا ما يسميه القرآن (سنة الله) ويقرر في أكثر من موضع أنه لا يمكن

تبديله أو تغيير أحكامه كما في قوله تعالى: ﴿سُنَّةَ ٱللَّهِ ٱلَّتِي قَدۡ خَلَتۡ مِن قَبۡلُۖ وَلَن تَجِدَ لِسُنَّةِ ٱللَّهِ تَبۡدِيلٗا﴾ [الفتح٢٣]، ولقد جاء هذا المفهوم متكاملا في سياق واحد في آخر سورة غافر، عندما لفت القرآن الأنظار إلى ضرورة النظر في مصير الأمم السابقة عندما كذبت رسلها لاستخلاص الحكم الكلي منها ثم أكد على أن ذلك الحكم المستفاد هو من السنن الثابتة غير القابلة للتغيير أو التبديل[١].

وفي السنة أيضا من شواهد هذا المنهج الكثير، فهذا رسول في الحديث الصحيح[٢] يلفت نظر الرجل الذي جاءه يشكو أن امرأته أنجبت غلاما أنكره لسواده، إلى أن يلاحظ ما عنده من إبل ليتوصل بنفسه إلى حكم كلي وهو أنه: "لا يلزم أن يشبه المولود من كل وجه والديه"، ولهذا قال الخطابي "هو أصل في قياس الشبه"، وقال ابن العربي "فيه دليل على صحة القياس والاعتبار بالنظير"[٣]، وكذلك في الحديث المشهور "إني أقضي بنحو ما أسمع"[٤] يشير ﷺ إلى طريقته في القضاء وينبه إلى ضرورة

---

(١)راجع الآيات من ٨٢ إلى ٨٥ سورة غافر

(٢)أخرجه البخاري برقم (٥٣٠٥) في كتاب الطلاق، باب إذا عرض بنفي الولد، (الفتح ٥٥٢/٩)، ومسلم برقم (١٥٠٠) في كتاب اللعان (النووي ١٣٣/١٠)، ولفظ البخاري " أن رسول اللهﷺ جاءه أعرابي فقال يا رسول الله إن امرأتي ولدت غلاما أسود فقال هل لك من إبل قال نعم قال ما ألوانها قال حمر قال هل فيها من أورق قال نعم قال فأنى كان ذلك قال أراه عرق نزعه قال فلعل ابنك هذا نزعه عرق".

(٣)انظر: فتح الباري ٥٥٤/٩

(٤)أخرجه البخاري برقم(٦٩٦٧)في كتاب الحيل (الفتح٤١٩/١٢)، ومسلم برقم (١٧١٣) في كتاب اللقطة (النووي ٤/١٢) ولفظ البخاري عن أم سلمة "إنما أنا

=

ملاحظة آحاد الصور التي قضى فيها ليثبت الحكم الكلي "أن القضاء يجري على حسب الظاهر" وهذه كلها طرق استقرائية تراعي النظر في جزئيات متعددة ليستنبط الحكم الكلي بملاحظة ما بينها من تشابه، وشواهد ذلك في السنة كثيرة كما هي في القرآن، ولكن إنما أردت مجرد التمثيل فقط وإلا لو أردت الاستقصاء لخرجت بذلك عن إطار هذا البحث الذي طال بي كثيرا، ولكن القارئ النجيب يستطيع أن يتوصل بفقه ما ذكر إلى فهم ما لم يذكر، وبالمثال يتضح المقال، والله أعلم.

وبعد هذا أستطيع أن أقول إن الاستقراء حجة قوية على حجية القواعد الفقهية لا يمكن دفعها أو تجاهلها، وما ذلك إلا لسبب بسيط فوق كل ما سبق وهو أن القواعد الفقهية استقرائية بلا خلاف، والاستقراء حجة لما سبق هنا إذن فهي حجة بلا شك، خاصة إذا وضعنا في اعتبارنا أن الأحكام الفقهية التي تصاغ القواعد الفقهية من خلال استقرائها ثابتة بأدلتها التفصيلية إذ لا يجوز أن يخلو حكم شرعي من دليل، وما كان مكونا من ثابت فهو ثابت، والله تعالى أعلم.

الدليل الثالث: قياس القواعد الفقهية على الأصولية

إن قواعد الفقه لا تختلف عن قواعد أصول الفقه من حيث أن الكل تبنى عليه الأحكام، فإذا كانت قواعد الأصول حجة باتفاق فكذلك قواعد الفقه، ولعل هذا ما أشار إليه الزركشي وابن نجيم بقولهما "بل هي أصول الفقه في الحقيقة"[1]، وفي ذلك ما يشير إلى أن

بشر وإنكم تختصمون إلي ولعل بعضكم أن يكون ألحن بحجته من بعض وأقضي له على نحو ما أسمع فمن قضيت له من حق أخيه شيئا فلا يأخذ فإنما أقطع له قطعة من النار".

(١)انظر: المنثور ١/٧١، وأشباه ابن نجيم ص١٠، وقد سبق أن نقلت نص

=

قواعد الأصول عند هؤلاء العلماء ليست أولى بالحجية من قواعد الفقه، ولعل ذلك يبرر لنا سبب شيوع إطلاق كل واحد من المسميين في موضع الآخر، وفي عصور متقدمة وزاهرة من عمر الفقه الإسلامي[١]، وهذا بعينه ما يقرره القرافي حين يقول: «فإن الشريعة المعظمة المحمدية - زاد الله تعالى منارها شرفا وعلوا - اشتملت على أصول وفروع، وأصولها قسمان: أحدهما: المسمى بأصول الفقه، وهو في غالب أمره ليس فيه إلا قواعد الأحكام الناشئة عن الألفاظ العربية خاصة، وما يعرض لتلك الألفاظ من النسخ والترجيح ونحو الأمر للوجوب والنهي للتحريم، والصيغة الخاصة للعموم ونحو ذلك.... والقسم الثاني: قواعد فقهية كلية، كثيرة العدد، عظيمة المدد، مشتملة على أسرار الشرع وحكمه، لكل قاعدة من الفروع في الشريعة ما لا يحصى، ولم يذكر شيء منها في أصول الفقه، وإن اتفقت الإشارة إليه هنالك على سبيل الإجمال، فبقي تفصيله لم يتحصل »[٢]، فجعل قواعد الفقه من أصول الشرع جنبا إلى جنب مع قواعد أصول الفقه، وفي ذلك تنصيص واضح على اعتبار النوعين واحدا من حيث الحجية والدلالة.

كلامهما في هذا، انظر: ص٢١٩.

(١) سبق أن أشرت إلى هذا، انظر: ص٢١٥ هامش٤، وص٢٢٤، ٢٢٨.

(٢) الفروق ١/٢-٣

الترجيح

لست أستطيع أن أنكر أنه رغم حرصي الشديد على أن لا اتخذ قرارا بترجيح هذا الرأي أو ذاك إلا بعد فراغي تماما من تلك المقدمات الضرورية في هذه المسألة، أي في هذا الموضع بالذات وليس قبله، رغم ذلك فلا يمكنني إلا أن أقر بأنه قد ظهر علي كثيرا ميلي نحو القول بحجية القواعد الفقهية واختياري لهذا الرأي، ولم يكن ظهور ذلك الاختيار في كلامي مبكرا ليسوءني لولا ما أخشاه من أن يحول دون استيفائي لجوانب المسألة وأدلة كل فريق، فتحملني عين الرضا التي هي عن كل عيب كليلة على أن أغمط الجانب الذي لا أختار حقه، وذلك أمر قضت به حكمة الله على القصور الإنساني والله حكيم خبير، وحسبي أني قد بذلت جهدي أن لا أدع لكل فريق ما له وما عليه، وهاأنا في هذا الموضع أعلن صراحة أنني أختار القول بحجية القواعد الفقهية وصلاحيتها لتكون مصدرا تستنبط مباشرة منه أحكام الشرع ومستجدات الفروع، ولكن ذلك مشروط في رأيي بالشروط التالية:

(١)أن يثبت كون القاعدة التي يراد الاحتجاج بها قاعدة فقهية معتبرة، فليس كل ما يدعى كونه قاعدة قاعدة، وحتى تكون القاعدة قاعدة لابد أن تكون مستمدة مباشرة من نص أو إجماع أو من خلال فروع كثيرة، وحتى يثبت ذلك يجب أن تختبر في عدة فروع فإذا ألفيت منطبقا حكمها على عدد من تلك الفروع يغلب على الظن كفايته فهي قاعدة، وإلا فلا، كما ينبغي أن تكون مشتملة على حكم شرعي ذا طابع كلي، فليس قاعدة فقهية ما دل على حكم غير شرعي، أو حكم في جزئي من الجزئيات، أو فرع من فروع الفقه.

(٢)وأن يتم التأكد من صحة تخريج الفرع على القاعدة المراد الاحتجاج بها، بأن يكون مشمولا بمعناها داخلا تحت مفهومها، ولم يثبت أو يغلب على الظن كونه مستثنى منها بدليل منفصل أو قرينة، وذلك يستلزم أن يكون من يقوم بهذا الدور فقيه مجتهد خبير بأحكام الشرع وقواعد الفقه وما يدخل فيها وما يخرج منها، وهنا يفترق المقلد عن المجتهد في استعمال القواعد الفقهية فبينما تقتصر استفادة الأول على مجرد جمع الفروع وحفظها، تتجاوز استفادة المجتهد ذلك المجال إلى الاحتجاج بها واستنباط مستجدات الحوادث من خلالها.

(٣)وأن لا يوجد في المسألة المراد الاحتجاج بالقاعدة عليها دليل من نص أو إجماع أو قياس، فحينئذ يمكن اللجوء إلى القاعدة الفقهية لإثبات حكم تلك المسألة، وأما في حالة وجود أي مصدر من تلك المصادر المتفق عليها فلا يجوز التعويل على القاعدة بمفردها في هذه الحالة لأن ذلك حينذاك يكون كمن يتيمم مع وجود الماء، ومع ذلك فإذا كان للواقعة دليل شرعي معتبر يتفق مع مضمون القاعدة الفقهية، فلا بأس في أن تضم إليه القاعدة حينئذ لأنه لا مانع من تعدد الأدلة، وأما إذا خالف ما تقضي به القاعدة أدلة الشرع الأخرى، فلا اعتبار لها حينئذٍ، إلا إذا كانت من النوع المتفق على حجيته وهو المستمد مباشرة من النصوص، فيدخل مع غيره من بقية الأدلة في الترجيحات التي تفرضها قواعد الأصول[١].

وإني ذاكر فيما يلي مسوغاتي لهذا الترجيح، فأقول وبالله التوفيق:

---

(١)أنظر: القواعد الفقهية للباحسين ص١٧٧-١٧٨

أولا: الأصل اللغوي للقاعدة

لو رجعنا إلى الأصل اللغوي لكلمة قاعدة لوجدنا أنه بكل بساطة "ما يبنى عليه غيره"، وهو أمر سبق بحثه، فلابد أن الذين نحتوا للقاعدة الفقهية كغيرها من القواعد غير الحسية هذا الاسم ذي الأصل الحسي قد لاحظوا ما تحمله القواعد الحسية من اعتماد غيرها عليها فقواعد البناء هي مصدر قوة المبنى كله، وقواعد الدين عليها قيامه وبها بقاؤه، وعلى هذا فلا معنى أصلا لقاعدة لا يبنى عليها غيرها، وبذلك يكون ابتناء الفروع على القواعد الفقهية أحد أهم مقومات كون القاعدة قاعدة، وبناء الفروع على القواعد هو قدر من الاستدلال بها عليها.

ثانيا: المعنى الشرعي للقاعدة الفقهية

حتى تكون القاعدة فقهية لا يكفي أن تجمع فروعا شتى أو تكون حكما كليا مطلقا وحسب كما سبق أن شرحت عند تعريفي لها، بل لابد فوق ذلك أن تنتظم أحكاما شرعية عامة، وهذا يعني بالضرورة أن يكون لها دليل من الشرع ولابد؛ إذ كيف يتأتى أن تشتمل على أحكام شرعية وليس لها دليل من الشرع، إن ذلك يعني بالضرورة أن توجد أحكام شرعية بلا دليل وهو ما لا يقول به أحد البتة، فالفقه كما يقول الطوفي: «مستند في وجوده إلى أدلته بمعنى أنها لو لم توجد هي لم يوجد هو؛ إذ لو لم يوجد قوله ﷺ "من بدل دينه فاقتلوه"[1] لم يحكم بقتل المرتد، إلى غير ذلك من الأحكام التي لو لم توجد أدلتها لم يحكم بها»[2]، ولهذا فإن

---

(١)أخرجه البخاري برقم (٣٠١٧) في كتاب الجهاد والسير باب لا يعذب بعذاب الله (الفتح٦/١٨٤) من حديث ابن عباس.

(٢)شرح مختصر الروضة ١/١٢٥

كل القواعد التي ثبت كونها قواعد فقهية لابد لدى البحث والتمحيص أن يكون لها دليل معتبر في الشرع من نص أو إجماع أو قياس، وهذا ما يؤكده أحمد بو طاهر الخطابي إذ يقول: «القواعد الفقهية انبثقت أساسا من تشريع إلهي بحيث من المستحيل أن تجد حكما تضمنته من غير أن يكون مستمدا من كتاب الله أو سنة رسوله عليه السلام أو مستلهما من روح الشريعة ومقاصدها»[1]، وكذلك الدكتور محمد بكر إسماعيل يقول: «وخلاصة القول أن قواعد الفقه وضوابطه... ترد في جملتها إلى القرآن الكريم والسنة المطهرة وأقوال الخلفاء الراشدين المهديين، أبي بكر وعمر وعثمان وعلي، والأخيار من أصحاب النبي ﷺ ممن عاصر الخلفاء الراشدين واقتدى بهم واهتدى بهديهم، ويرد بعضها إلى القياس الصحيح والاستقراء التام والواقع المشاهد وغير ذلك مما يدور في فلك الكتاب والسنة ولا يخرج عنهما قيد شعرة»[2]، ويقول أصحاب " المدخل الفقهي": «يجب أن نلاحظ أن هذه القواعد التي استنبطها الفقهاء كمرحلة انتقالية لابد منها من تدوين المسائل والفروع إلى تدوين النظريات العامة، يجب أن لا تخالف نصا تشريعيا لأن المفروض أنها مستخرجة من مجموعة نصوص لا من نص تشريعي واحد»[3]، وحتى الذين قسموا القواعد الفقهية إلى ما هو مستمد من النصوص وما ليس مستمدا منها أقروا – كما سبق أن ذكرت - بأن الكل راجع في الحقيقة والمآل إلى تلك المصادر الأصيلة للشرع الكتاب والسنة، وذلك أمر حتم لازم لأن تسمية

---

(١)مقدمة أحمد بو طاهر الخطابي على قواعد الونشريسي ص١٢٣

(٢)القواعد الفقهية للدكتور محمد بكر إسماعيل ص ١٩

(٣)المدخل الفقهي وتاريخ التشريع الإسلامي للدكتور عبد الرحمن الصابوني والدكتور خليفة بابكر والدكتور محمود الطنطاوي، ص ٣٨٣.

القاعدة الكلية قاعدة فقهية، هو عزو لها إلى الفقه الشرعي فما لم تكن تلك النسبة مبنية على أدلة الشرع ونصوصه فهي نسبة غير صحيحة وقول على الله بلا علم، وتشريع بلا أساس فكيف يكون شرعيا ما لم يثبته الشرع، ولم يشرعه الله، وعلى هذا فمتى ثبت كون القاعدة فقهية شرعية فهي قانون شرعي معتبر، والقانون لا يكون قانونا حتى يثبت رسوخه ويصح بناء التشريعات على مقتضاه، وأخذ أحكام الجزئيات منه، وإلا فلا تكون القاعدة الفقهية قانونا في الوقت الذي يعطل الحكم بمقتضاها.

ثالثا: قوة أدلة المجيزين وضعف أدلة المانعين

مما يدفعني إلى اختيار القول بحجية القواعد الفقهية أنني كلما قلبت النظر في تلك الأدلة التي تعتبر حجة ودليلا لكل واحد من الفريقين ألفيت مخايل القوة في الأدلة التي تدل على الحجية، وأمارات الضعف بادية في أدلة المنع، وإليك بيان ذلك:

قوة أدلة الاحتجاج

سبق أن عرفنا أن حجية القواعد الفقهية يتضافر عليها عنصران مهمان يكفي كل واحد منهما ليمنح الدليل قدرا لا يستهان به من القوة والاعتبار، وهما الكلية والاستقراء، فالكلية كما عرفنا أصل الأدلة، وعليها مدار الاستدلال، بما تحمله من خصائص تمنحها ما يحتاجه الدليل من شمول في المدلول وثبات في المعنى، ورجحان كلية القواعد الفقهية أوضح من أن تحتاج لمزيد بيان ، وعلى ذلك ينبني رجحان حجية القواعد الفقهية بناء على هذا الدليل، والاستقراء دليل الاحتجاج الثاني حجة على كل اعتبار كما مر؛ إذ حتى الذين ترددوا فيه ظهر أنهم يحتجون به على اعتبار من الاعتبارات، فإذا أضفنا إلى ذلك ما سبقت الإشارة إليه من أن استقرائية معظم القواعد الفقهية ليست محل خلاف كان هذا الدليل قويا بالقدر الكافي، فالقواعد الفقهية استقرائية بلا خلاف، والاستقراء حجة

على الصحيح في كل الأحوال، فالقواعد الفقهية حجة إذن، ودليل الاحتجاج الثالث قياس القواعد الفقهية على الأصولية وهو قياس قوي مثمر؛ فالقواعد الأصولية حجة بلا خلاف ولا فرق مؤثر بينها وبين الفقهية من حيث إن الكل قواعد شرعية تهتم بالحكم الشرعي الذي يتعلق بفعل المكلف، والقياس بنفي الفارق من أقوى الأقيسة وأقلها خلافا، ومن هنا كان هذا الدليل ذا قوة أخرى لا تنكر، وبهذا كانت القواعد الفقهية حجة كالقواعد الأصولية سواء بسواء إن لم نأخذ حرفية عبارة ابن نجيم والزركشي " هي أصول الفقه في الحقيقة" فنعتبرها أولى بالحجية من قواعد الأصول وبذلك يرقى الدليل إلى درجة قياس الأولى وتلك قوة أخرى إضافية.

ضعف أدلة المنع

إذا تأملنا ما يحتج به الذين يمنعون الاحتجاج بالقواعد الفقهية نجد أنها أقل قوة من أدلة الفريق الآخر القائل بالحجية، ولنبين هذا سنأخذها واحدة واحدة:

(١)أما احتجاجهم بكثرة المستثنيات في القواعد بناء على كونها أغلبية فهو أمر مردود وضعيف ووجه ضعفه أن القواعد الفقهية كلية على الراجح – وأوجه هذا الرجحان سبقت مستوفاة – رغم ما فيها من الاستثناءات بدليل إقرار القائلين بتلك الأغلبية بهذا الأمر، فرغم أنهم يقولون إن القواعد الفقهية كثيرة الاستثناءات إلا أنهم مع ذلك يقرون "أن ذلك لا يقدح في كلية القواعد"[(١)]، ثم إن احتمال أن يكون الفرع المحتج عليه

---

(١)انظر: درر الحكام شرح مجلة الأحكام ١٥/١، شرح المجلة لسليم رستم ص١٧، القواعد الفقهية ودورها في إثراء التشريعات الحديثة للدكتور محي هلال السرحان، بحث في مجلة الرسالة الإسلامية العددين ١٦٢-١٦٣ ص١٣٩، القواعد =

مستثنى من حكم تلك القاعدة أمر لا يصح أن يحول دون الاحتجاج بها عليه طالما لم يثبت استثناؤه من حكمها، كما لا يمنع احتمال التخصيص الاحتجاج بالعام على كل ما دل عليه من أفراد طالما لم يظهر أنها من ضمن المخصصات مع قيام ذلك الاحتمال، وكذلك قل بالنسبة للمنسوخ مع المحكم، والمطلق مع المقيد، فما من محكم إلا ويجوز أن يكون منسوخا بناسخ لم نطلع عليه، وما من مطلق إلا ويحتمل أن يكون مقيدا بوصف لم نتوصل إليه، فهل يقف العمل بكل تلك الأدلة في آحاد المسائل ومستجدات الفروع لاحتمال المخصص والناسخ والمقيد؟، إذا صح ذلك صح تعطل العمل بالقاعدة الفقهية فيما دلت عليه من فروع لاحتمال أن يكون ذلك الفرع مستثنى من ضمن المستثنيات، وذلك ما لم يقل به أحد، نعم متى ثبت كون الفرع مستثنى من حكم القاعدة بنص أو غيره من طرق الأدلة فلا يصح حينئذٍ الاستدلال بها عليه، كما أنه إذا ثبت كون الحكم منسوخا أو مخصوصاً أو مقيدا لم يجز الاستدلال بذلك الدليل في تلك المواضع حينئذٍ.

(٢)وأما قولهم إن القواعد الفقهية في غالبيتها تعتمد على استقراء ناقص لم يصل إلى درجة يغلب على الظن صحة العمل بمقتضاها، فهو مردود بما سبق مستوفى من حجية الاستقراء بنوعيه، بل إن منهم من

الفقهية للندوي ص٤٣، موسوعة القواعد الفقهية للبورنو ١/٢٢-٢٣، القاعدة الكلية إعمال الكلام أولى من إهماله لمحمود هرموش ص ٢١، مقدمة تحقيق شيخي الدكتور أحمد بن حميد "لقواعد المقري" ١/١٠٧، مقدمة تحقيق مبارك بن سليمان آل سليمان "لقواعد الفقه لابن نجيم" رسالة ماجستير بجامعة الملك سعود بالرياض عام١٤١٦هـ، ص١٢، مقدمة حمد بن عبد العزيز الخضيري لتحقيق " الأشباه والنظائر لابن الملقن "، رسالة دكتوراه مقدمة للمعهد العالي للقضاء بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية بالرياض، في الفقه المقارن، عام١٤١١هـ ص٩

اعتبره قطعيا حتى وإن لم يتم، وقد عرفنا أن الاستقراء عموما منهج شرعي سلكه القرآن والسنة.

(٣)وأما قولهم بأن الاستدلال بالقواعد الفقهية على الفروع يلزم منه الدور الباطل فهو مردود أيضا لأن ذلك إنما يصح لو كانت الفروع المحتج عليها هي نفس الفروع التي كانت مصدرا للقاعدة نفسها، وذلك غير صحيح، فإن الفروع التي استنبطت القاعدة الفقهية من خلال استقرائها ثابتة بدونها وإلا ما صح أن تعتبر فروعا شرعية، وإنما يراد الاستدلال بها على فروع أخرى مستجدة، وبالتالي فلا دور، حيث لم يتوقف أحدهما بنفسه على الآخر، فلا الفروع نفسها تتوقف على القاعدة نفسها ولا القاعدة نفسها تتوقف على الفروع نفسها، بل لكل وجهة منفكة عن الآخر، فالقاعدة مستمدة من فروع مغايرة للتي يحتج بها عليها، والفروع المحتج بالقاعدة عليها مغايرة لتلك التي تستنبط منها القاعدة، وهذا ما أشار إليه الباحسين بقوله: «ولكن هذا إنما يتم لو كانت الفروع المراد استنباطها هي الفروع التي كشفت عنها القاعدة، وليس الأمر كذلك فالفروع المتوقفة على القاعدة هي غير الفروع التي توقفت القاعدة عليها»[1]، والله أعلم.

(٤)وأما قولهم "القواعد الفقهية مجرد رابط وثمرة ولا يعقل أن يكون الرابط دليلا للإثبات"، فهو لا يخرج مفهومه كما سبق من إحدى دلالتين، إما على أساس التنافي بين الربط والاستدلال، قياسا على العلة والحكم، وفي هذه يكون رده سهلا واضحا إذ لا تنافي بين كون الشيء علة ودليلا، بل العلة في الواقع هي دليل الحكم كما هو معروف في الأصول، وإنما التنافي -إذا كان- فهو بين العلة والحكم نفسه، وليس الأمر كذلك هنا،

---

(١)القواعد الفقهية للباحسين ص٢٧٨

فالقاعدة الفقهية هي رابط بين الفروع ودليل عليها في نفس الوقت كما تكون العلة في القياس مناط الحكم ودليله، وأما على أساس أن مرتبة القاعدة أدنى من أن ترقى إلى مستوى الدلالة لاختصاصها بالربط فهو أضعف من أن يحتاج إلى الرد عليه، وقد سبق وجه ضعفه[(١)].

(٥)وأما كون الاحتجاج بالقواعد على الفروع احتجاجا بالفروع على الفروع، وهو غير جائز، فإني أرى ضعفه من جهتين، **أولاهما**: أنه لا يصح تجريد القواعد من كل قوة بمعزل عن الفروع حتى ولو كانت مصدرا وحيدا لها، بل الصحيح أن للاجتماع من القوة ما ليس للافتراق فاجتماع عدة فروع على معنى مشترك يكسب ذلك المعنى قوة مستقلة غير قوة كل فرع على انفراده، فلا ريب أن ما كان مستندا إلى تلك القوة المجتمعة لا يمكن أن يكون من كل وجه مثل ذلك الذي لا يعتمد إلا على جزء من مكوناتها منفردا، فالقواعد عبارة عن تلك القوة المجتمعة التي تكونت من مجموعة فروع ففاقتها باجتماعها، واكتسبت اعتبارا مستقلا عنها، فكان لها من الحجية ما ليس لتلك الفروع منفردة، **وثانيتهما**: أن الاحتجاج بالفروع على الفروع ليس ممنوعا في عرف الشرع بدليل القياس، فالقياس في الواقع ما هو إلا احتجاج بفرع على فرع آخر وإن سمي المحتج به أصلا والمحتج عليه فرعا فهي تسمية اصطلاحية، هي أكثر تحققا في القواعد الفقهية منها في الفروع المقيس عليها، فظهر ضعف هذه الحجة، والله أعلم.

رابعا: مواقف العلماء من حجية القواعد

من المبررات التي دفعتني إلى اختيار القول بحجية القواعد الفقهية ما

---

(١)انظره في: ص٢٧٢.

لمسته من طول معايشتي لهذا البحث، وما سبق أن استعرضته من آراء العلماء في هذه المسألة، فإنني أكاد ألمس اتفاقا أو شبه اتفاق حول هذه الحجية، ولست في الحقيقة أراني مبالغا إذ أقرر ذلك، فقد سبق أن ذكرت علماء كثيرين في شتى عصور الفقه الإسلامي بدا القول باعتبار القواعد الفقهية في مستوى الحجية واضحا بشكل أو بآخر في أقوالهم وتناولاتهم، ولو شئت أن أزيد لزدت فما لم أذكر من ذلك لا يقل أبدا عن ما ذكرت بل يربو عليه، بل إنه حتى أولئك الذين نقلت عنهم ما يفيد قولهم بمنع حجية القواعد الفقهية كشف لي البحث جوانب أخرى من آرائهم تقلل من جدية أقوالهم تلك أو تثبت خلافها، فباستثناء الحموي الذي يعتبر أكثر الفقهاء تشديدا في منع حجية القواعد الفقهية كما سبق أن أشرت حتى كان الوحيد الذي تمذهب بذلك صراحة –وهو يعتبر متأخرا نسبيا فهو من علماء القرن الحادي عشر- لم أجد قولا من تلك الأقوال المانعة لحجية القواعد إلا وله محمل غير ذلك، أو وجه سوى الذي يبدو له، وإليك برهان ذلك:

(١)إمام الحرمين الجويني الذي نقل عنه القول بعدم حجية القواعد الفقهية بناء على قوله عن بعض تلك القواعد: "لست أقصد الاستدلال بهما"، جاء عنه في مواضع متعددة من كتبه ما يقضي بخلاف ذلك، بل إنه أفرد جزءا من كتابه"الغياثي" الذي وردت تلك العبارة فيه للاستدلال بقواعد فقهية صريحة على مسائل وجزئيات فقهية افترضها ولما تجري بعد على تقدير خلو الزمان من المفتين ونقلة المذاهب، بعد أن قرر أن الأساس الذي تبنى عليه الفتوى في تلك الظروف التي يعدم فيها الدليل الشرعي المنصوص هو الرجوع إلى القواعد الشرعية والمراسم الكلية التي لا يمكن أن يخلو منها الزمان وإن خلا من التفاصيل والجزئيات، وقواعد الشرع ومآخذه الكلية محصورة مضبوطة مرجعها كلها كتاب الله

وسنة نبيه ﷺ[١]، ثم يبدأ بشرح ما يمكن تسميته "بالتقابل في قواعد الشرع"[٢]، ويطبق مقتضاه على تقابل الطهارة والنجاسة الذي يقضي "بأن ما لم يحكم الله بنجاسته فهو طاهر"، ثم قال: «فاستبان أنه لا يتصور والحالة هذه خلو واقعة في النجاسة والطهارة عن حكم الله تعالى فيها، ثم هذا المسلك يطرد في جميع قواعد الشريعة ومنه ينبسط حكم الله تعالى على ما لا نهاية له»[٣]، ووفق هذا المنهج يسير فيستعرض أبواب الفقه بترتيبها المعروف مفترضا في كل باب مسائل محتملة ومرجعا إياها إلى تلك القواعد الفقهية المعروفة، فيجعل قاعدة "اليقين لا يزول بالشك" أصلا يرجع إليه في مستجدات القضايا في باب الطهارة والمياه كمن اشتبه عليه ماء طاهر بنجس، أو تيقن الطهارة وشك في الحدث، أو تيقن وقوع النجاسة في الماء وشك في طهوريته[٤]، ويبني على قاعدة "المشقة تجلب التيسير" العفو عن ما يشق الاحتراز منه من النجاسات، ثم يقول: «هذا مما يقضي به كلي الشريعة عند دروس المذاهب في التفاصيل»[٥]، وغير ذلك الكثير، كل ذلك يدل صراحة على أنه لم يقصد بهذا القول المشار إليه نفي صلاحية القواعد للاستدلال كليا، كل ما هنالك أنه يعتبرها في مستوى

---

(١)انظر: الغياثي ص١٩٢

(٢)يشرح إمام الحرمين مقصوده بهذه القاعدة فيقول: "إن قواعد الشرع متقابلة بين النفي والإثبات، والأمر والنهي، والإطلاق والحجر، والإباحة والحظر، ولا يتقابل قط أصلان إلا ويتطرق الضبط إلى أحدهما، وتنتفي النهاية عن مقابله "(الغياثي ص١٩٣)

(٣)الغياثي ص١٩٤

(٤)انظر: الغياثي ص١٩٥-١٩٨

(٥)الغياثي ص٢٠٠

الظنية، وهو يرى أن الظن لا يصح الاعتماد عليه مجردا في الزمن الذي خلا من كل دليل لأن الحاجة إلى القطع متعينة حينئذٍ إذ الطور فيه أشبه بالتأسيس والتأسيس لابد فيه من القطع، وهذا ما علل به قوله السابق صراحة: «فإن الزمان إذا فرض خاليا عن التفاريع والتفاصيل لم يستند أهل الزمان إلا إلى مقطوع به، فالذي أذكره من أساليب الكلام في تفاصيل الظنون»[(١)]، فهو يقر –كما هو واضح- باعتبار القواعد في مستوى المظنون من الأدلة كخبر الواحد والقياس، وهو لا ينكر كغيره من جماهير العلماء أن العمل بالظن الغالب متعبد به، ولكنه يرى أن هذا الموضع الخالي من الأدلة التفصيلية يحتاج إلى دليل قاطع يدل على وجوب العمل بهذا المظنون بعينه لا على كون المظنون مطلقا حجة[(٢)]، فإذا كانت حجية القواعد الفقهية على القول بها لا يمكن أن تفوق خبر الواحد أو القياس، فإقرار إمام الحرمين بها في هذا المستوى يكفي في الدلالة على حجيتها عنده، بغض النظر عن الفرض الذي افترضه والذي لا نوافقه عليه؛ إذ يستحيل تصور زمان يخلو كلية من كل أحكام الشريعة الفرعية وأدلتها التفصيلية، فهذا القول شبيه بقول من يفترض حصول زمان يعم فيه الحرام ويتعذر الحلال، وهو قول باطل باتفاق أئمة الإسلام كما يقول ابن تيمية[(٣)].

(٢)وأما ابن دقيق العيد فقوله في نفي حجية القواعد مدخول من جهتين، في ثبوته ودلالته، فثبوت نسبته إليه ضعيفة حيث لم ينقل مباشرة من كتاب له، وإنما هو قول أشار إليه ابن فرحون المالكي عرضا أثناء

---

(١)الغياثي ص٢٢٩

(٢)انظر: الغياثي ص٢٠٤

(٣)انظر: مجموع الفتاوى ٣١١/٢٩

حديثه عن ابن بشير التنوخي، فلا يصح إطلاق نسبة مذهب كهذا إلى فقيه عالم كابن دقيق العيد بناء على قول ينقصه الكثير من الدقة في النقل والتحرير، في الوقت الذي يؤكد بنفسه على ضرورة التثبت في نقل الآراء، وتحري الدقة في نسبتها إلى أصحابها، كما أشار وهو يتحدث عن نقل المذاهب الفقهية في بعض كتبه: «... ولم أعتبر حكاية الغير عنهم فإنه طريق وقع فيه الخلل، وتعدد من جماعة من النقلة فيه الزلل، وحكى المخالفون للمذاهب عنها ما ليس منها»[1]، فإذا التزمنا منهج ابن دقيق العيد هذا فإنه لا يمكننا أن ننسب إليه القول بعدم حجية القواعد الفقهية بناء على هذا النص، خصوصا وإن له مؤلفات منها المطبوع المتداول لم يرد له ذكر فيها[2]، ولو كان مشهورا عنه لنقل باستفاضة واشتهر ولم يقتصر ذكره على ابن فرحون، فكل من ترجموا له لم يشيروا إلى أمر كهذا ضمن مباحثه وفوائده العلمية رغم أهميته، بل على العكس ما أشار إليه ابن السبكي - وهو من أجمع من ترجم له - أن له فوائد ومباحث «أكثر من أن تحصر ولكنها غالبا متعلقة بالعلم من حيث هو حديثا وأصولا وقواعد كلية كما يراها الناظر في مؤلفاته»[3]. فأغلب الظن أنه يقصد بالقواعد الكلية قواعد الفقه لأنه ذكر معها الأصول والحديث، ففي ذلك ما فيه من إشارة إلى استعمال ابن دقيق العيد كثيرا للقواعد الفقهية حتى غدت سمة من أبرز سمات مصنفاته، ولذلك دلالتان مهمتان إحداهما أن

---

(١)ذكره ابن السبكي ضمن ترجمة ابن دقيق العيد في الطبقات الكبرى ٢٤٠/٩، وذكر أنه من خطبة شرحه لمختصر ابن الحاجب.

(٢)منها: إحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام، الاقتراح في بيان الاصطلاح، الإلمام في أحاديث الأحكام، شرح الأربعين النووية.

(٣)طبقات الشافعية الكبرى ٢٤٤/٩

احتفاءه ذلك بالقواعد الفقهية واهتمامه بها يوحي بقدر لا بأس به من الاعتبار لها بخلاف ما تدل عليه عبارة ابن فرحون، والأخرى أن هذا الاهتمام بالقواعد لابد أن يترك أثرا ملموسا لدى ابن دقيق العيد يتمثل في موقف واضح من مكانة القواعد تتوافر الدواعي لنقله وشهرته – بالنظر إلى شهرة ابن دقيق العيد ومكانته في عصره[١] - وهو ما لم يحدث مما يوحي بأنه لم يخرج عن الإطار العام المألوف الذي كانت تؤخذ به القواعد الفقهية في زمن ابن دقيق العيد، وهو الذي تمثله آراء العلماء من أهل القرن السابع، وقد ذكرت طرفا منها، سيما وقد تتلمذ على واحد من أشهر علماء القواعد في ذلك العصر هو العز ابن عبد السلام[٢]، والزركشي يذهب إلى حد اعتبار ابن عبد السلام أول من اخترع طريقة جعل القواعد الفقهية في معنى الأصولية وفي ذلك من الحجية والاعتبار بقدر ما في حجية القواعد الأصولية، كما سبق أن ذكرت[٣]، فلا يبعد أن يكون متأثرا في موقفه من القواعد بشيخه هذا، وأما ضعف هذا القول من جهة دلالته فواضح من خلال تعبيره بالقواعد الأصولية التي لا خلاف بين العلماء في حجيتها، مما حمل بعضهم على تأويل ذلك بأن المقصود به القواعد الفقهية؛ إذ هي التي يحتمل فيها الخلاف بدليل أن إطلاق المسميين بمعنى واحد كان مألوفا في ذلك العصر، وكل ذلك قد سبق

---

(١)من أبرز ما قيل في ذلك قول ابن السبكي: " ولم ندرك أحدا من مشايخنا يختلف في أن ابن دقيق العيد هو العبد المبعوث على رأس السبعمائة المشار إليه في الحديث المصطفوي النبوي " (طبقات الشافعية الكبرى ٢٠٩/٩).

(٢)انظر: طبقات الشافعية الكبرى ٢١٠/٩، الدرر الكامنة ٩٢/٤، شذرات الذهب ٥/٦

(٣) سبق أن نقلت قوله هذا، انظر: ٢٢٥

بيانه، ولكن المقصود هنا أن هذا كله ذو أثر بالغ في تضعيف دلالة هذا القول على اعتبار ابن دقيق العيد ممن ينفي حجية القواعد الفقهية، فهو إما أن يكون مقصودا به القواعد الأصولية إذا تمسكنا بحرفية النص، وفي هذه الحالة لا يعنينا كثيرا، أو يقصد به القواعد الفقهية بالتأويلات التي سبقت، ولا شك أن ذلك يضعف أثره أيضا إذ القول الذي يحتاج في دلالته إلى التأويل أضعف بكثير مما لا يفتقر إلى ذلك، بل إن "وقائع الأحوال إذا تطرق إليها الاحتمال كساها ثوب الإجمال وسقط بها الاستدلال "كما اشتهر عن الشافعي[1]، أضف إلى كل ذلك قوله "الفروع لا يطرد تخريجها على القواعد الأصولية" وما فيه من إشارة لعلة بينا ضعفها في منع حجية القواعد وهي عدم الاطراد وكثرة المستثنيات، وبكل ذلك تضعف نسبة هذا القول إلى ابن دقيق العيد ثبوتا ودلالة، ويترجح حمل موقفه على المنهج السائد في عصره الذي لا يقصر بالقواعد عن مستوى الحجية والاعتبار وإن لم يبلغها بها صراحة، والله أعلم.

(٣)وأما ما جاء في مجلة الأحكام العدلية فليس قولهم فيه بعدم اعتماد الفقهاء على مجرد القواعد الفقهية في استنباط الفروع على إطلاقه كما يبدو، وإنما هو مقيد بفئة دون أخرى فمتى كان المستنبط للحكم فقيها مجتهدا عالما بكيفية الاستنباط وما يحيل المعاني، فالمجلة لا تمانع من أن يستعمل القواعد الفقهية لهذا الغرض، وهذا ما فهمه بعض شراح المجلة من النص السابق، حيث قال: «... أي يتنور بها المقلد ولا يتخذها مدارا للفتوى والحكم، فلعل بعضا من حوادث الفتوى خرجت من اطرادها بقيد زائد، أو لأحد الأسباب المتقدم ذكرها، وهذا يحتاج إلى نظر دقيق وتحر

---

(١)انظر: مغني المحتاج ١٢١/٣، حواشي الشرواني على تحفة المحتاج بشرح المنهاج ١٨٤/٨، ٣٨٤، ٣٣٧/٧.

عميق، يجري تلك القواعد على مشتملاتها الحقيقية، ويستثني منها ما خرج عنها بقيد، أو سبب من الأسباب المارة»[١]، ولهذا علق الباحسين على هذا النص بقوله: «وكأني أرى أن الشارح يرحمه الله يرى التفريق بين المقلد والمجتهد في ذلك، ويقصر المنع على المقلد غير القادر على إجراء القواعد في مشتملاتها الحقيقية، والمفتقد لمعرفة القيود والمستثنيات التي لا تدخل في إطار القاعدة»[٢]، وبالتالي فإن حجية القواعد الفقهية في رأي المجلة مرهونة بشروط من أهمها التأكد من انضواء الفرع المحتج عليه تحتها وعدم دخوله في ضمن مستثنياتها، وهو ما سبق أن قررته، ويؤكد ذلك أن المجلة نفسها التي نصت على ذلك القول في تقريرها الذي قدمته (للصدر الأعظم)[٣]بين يدي ذلك المشروع الضخم المتميز، عادت وأقرت بصلاحية القواعد الفقهية لتتخذ وسيلة لإثبات المسائل، وقللت من أثر ما يرد عليها من استثناءات واعتبرته غير مخل بكليتها، وقد جاء ذلك في المقالة الأولى من مقدمة المجلة المذكورة وفيها: «وتلك القواعد مسلمة معتبرة في الكتب الفقهية، تتخذ أدلة لإثبات المسائل وتفهمها في بادئ الأمر يوجب الاستئناس بالمسائل، ويكون وسيلة لتقررها في الأذهان... ثم إن بعض هذه القواعد وإن كان بحيث إذا انفرد يوجد من مشتملاته بعض المستثنيات، لكن لا تختل كليتها وعمومها من حيث المجموع، لما أن بعضها يخصص ويقيد بعضا

---

(١)شرح المجلة للأتاسي ١/١٢.

(٢)القواعد الفقهية للباحسين ص٢٦٨

(٣)هو لقب الوزير الأول أو الوزير الأعظم في ظل الدولة العثمانية، وهو منصب رفيع يأتي من حيث الترتيب بالمقام الثاني بعد السلطان (انظر: معجم المصطلحات والألقاب التاريخية ص٢٨٨).

آخر»[1]، وبهذا يظهر أن هذه المخالفة ليست بذات أثر كبير طالما أنها لا تشترط أكثر من التأكد من عدم استثناء الفرع، أو خروجه من مقتضى القاعدة لسبب من الأسباب المتعددة، وهو ما قررنا ونؤكده باستمرار، والله أعلم.

(٤)وأما كُتّاب القواعد المعاصرون الذين أشرت إلى اختيارهم لجانب عدم حجية القواعد الفقهية، فإن آراءهم لا تخرج عند التحقيق عن هذا الإطار الذي اخترته هنا، وهو حجية القواعد الفقهية بعد التأكد من توفر تلك الشروط التي ذكرتها أعلاه، وهذا هو المفهوم من موقف الندوي الذي ذكرت أنه من هذا الفريق فهو يقول في خاتمة بحثه لمسألة حجية القاعدة: «وينبغي أن يبين هنا أن عدم جواز استناد القاضي أو المفتي إلى إحدى القواعد الفقهية وحدها، إنما محله فيما يوجد فيه نص فقهي يمكن الاستناد إليه، فأما إذا كانت الحادثة لا يوجد فيها نص فقهي أصلا لعدم تعرض الفقهاء لها، ووجدت القاعدة التي تشملها، فيمكن حينئذٍ استناد الفتوى والقضاء إليها، اللهم إلا إذا قطع أو ظن فرق بين ما اشتملت عليه القاعدة وهذه المسألة»[2]، وكذلك فعل العجلان بعد ما قرر اختياره لعدم حجية القواعد قال: «وإن كان في الرأي الثاني وجاهة جاءته من اشتراط السلامة من المعارض»[3]، وأما الدكتور السدلان ففي قوله يظهر بعض التناقض؛ حين يقرر في أكثر من موضع - مع تصريحه باختيار عدم حجية القواعد - "بأن هذه القواعد تتضمن أحكاما عامة تتخذ أدلة لإثبات

---

(١)درر الحكام ١/ ١٥، شرح المجلة لسليم رستم ص١٧.

(٢)القواعد الفقهية للندوي ص٣٣١.

(٣) القواعد الكبرى في الفقه الإسلامي للدكتور عبد الله العجلان ص٢٠.

المسائل الفقهية"[١]، فلابد جمعا وتوفيقا أن نعتبر رأيه هذا محمولا على هذا التوجيه الذي قررناه هنا "لأن إعمال الكلام أولى من إهماله"، وأما الشيخ الزرقا فلم يزد على حكاية قول المجلة مشعرا بصنيعه ذلك إلى ميله نحوه، ولكنه ذيل موقفه ذلك بوصفه القواعد بعبارته الرشيقة «فهي دساتير للتفقيه لا نصوص للقضاء»[٢]، فلعله يمكننا أن نعتبر إقراره بدستورية القواعد الفقهية للتفقيه ونفي النصية عنها في مستوى ما نقول به من إمكان الاحتجاج بالقواعد في حالة انعدام النص، وبعد التحقق من عدم استثناء الفرع المحتج عليه منها خاصة وقد بنى موقف المجلة الذي ذكره على كثرة مستثنيات القواعد، ويمكن أن تتأيد هذه القراءة المحتملة في موقف الزرقا هذا بمسارعته بعد قوله السابق مباشرة إلى التنبيه على أن تلك المستثنيات لا تغض من قيمة القواعد ولا تقلل من أهميتها[٣]، وبإقراره في ذات السياق بأن معظم تلك القواعد إنما تكونت على أيدي كبار فقهاء المذاهب في مجال التعليل والاستدلال[٤]، وعلى كل حال فإن الشيخ لم يحزم أمره بعد في هذا الشأن فالأمر عنده محتمل.

غير أن ما ترجح لدي مؤيدا بكل ما سبق: أن أقل مستوى يمكن اعتبار القواعد فيه هو الاحتجاج بها وفق الشروط السابقة وكل موقف غير هذا

---

(١)كرر ذلك في بحثين له منشورين كليهما في مجلة البحوث العلمية المعاصرة، أحدهما في عددها الحادي عشر لسنتها الثالثة ١٤١٢هـ بعنوان: (قاعدة العادة محكمة) ص١١، والآخر في عددها السابع عشر لسنتها الخامسة ١٤١٣هـ، بعنوان: (القواعد الفقهية وتخريج الفروع على الأصول)ص١١٨.

(٢)المدخل الفقهي العام ٩٤٩/٢

(٣)انظر: المدخل الفقهي العام ٩٤٩/٢

(٤)انظر: المدخل الفقهي العام ٩٥٢/٢

فإنه يغمط القواعد الفقهية كثيرا من حقها، ويجرد الفقه الإسلامي من أمضى أسلحته، ويحرمه موردا من أثرى موارده، خاصة ونحن في عصر أحوج ما نكون فيه إلى نوع من التجديد في فقهنا ومواردنا التشريعية بطريقة تتماشى مع روح العصر الذي نحياه، كما أننا في طور يفرض علينا أن نترقى من مستوى الجزئيات والتفريعات التفصيلية إلى مستوى التقعيدات والتشريعات الكلية؛ لنصوغ فكرا إسلاميا جديدا وأصيلا في ذات الوقت بالتزامنا ذلك النهج المتميز الذي تمثله القواعد الفقهية التي وضعت لبناتها الأولى منذ نزل النص التشريعي الأول وظلت تتطور وتنمو حتى بلغت مستوى من النضج لا يصح معه أن يكون مكانها تلك الزخارف والتوشيات التجميلية التي يصر البعض على حشرها ضمن حدودها فيقصرون دورها على مجرد أداة لجمع الفروع، أو تسهيل حفظها والرجوع إليها، وذلك في رأيي أشبه بمن يكون له قدر وفير من ذهب خالص ثم لا يعدو نفعه منه أكثر من الزينة والترف، مع أن الذهب خلق لما هو أسمى من ذلك غاية وهدفا، يقول الدكتور الباحسين: «هذه القواعد التي أجهد العلماء أنفسهم في جمعها، وترتيبها وتدوينها وشرحها وبيان طائفة من أحكامها، ليس غرضهم من ذلك هو ما ذكر في فوائد هذه القواعد من تسهيل الحفظ، وجمعها في سلك واحد، وما أشبه ذلك، نعم إن هذا أمر متحقق- ولا شك- لكن ليس هو وحده المقصود من ذلك، فليست القواعد هي مجرد "ديكور" يزين المعرض الفقهي، بل هي إلى جانب تلك الفوائد مصدر مشروع يتعرف منها على أحكام ما لم ينص عليه، ويستفيد منها المجتهد والمفتي والقاضي وغيرهم، كل في مجاله الذي يعمل فيه، ولا ندري ما معنى قولهم: إن القاعدة الفلانية تدخل في

سبعين بابا من الفقه، وأن القاعدة الفلانية هي ثلث العلم، أو ربعه، أو أكثر من ذلك، إذا كانت لا تصلح للحجية؟»[١]، وجاء في "المدخل الفقهي": «على كل حال إذا لم يكن للقاعدة استثناء أو إذا لم يعارضها أصل أو أثر شرعي فإنها ملزمة لأنها تعتمد على أصول ثابتة وإن الذين وضعوها استخرجوها من عدة أحكام معتبرة في الفقه»[٢]، والله أعلم.

* * * * *

---

(١)القواعد الفقهية للباحسين ص ٢٨٠

(٢)المدخل الفقهي وتاريخ التشريع الإسلامي ص ٣٨٥

المبحث الرابع

فقه الأيمان والنذور عند ابن تيمية



المبحث الرابع

فقه الأيمان والنذور عند ابن تيمية

تتعلق القواعد والضوابط التي تتحدث عنها هذه الرسالة بالأيمان والنذور عند شيخ الإسلام ابن تيمية، وبما أن للشيخ فقهه ومنهجه الخاص في هذه المسائل شأنه في ذلك شأنه في سائر مباحثه وتحريراته الفقهية منها وغير الفقهية، وهذه القواعد والضوابط التي سنتناولها هنا ترتبط ارتباطا وثيقا بهذا الفقه الخاص، وهذه الرؤية التيمية المتميزة، فلا يمكن أن تفهم كما ينبغي ولا أن تتم الاستفادة القصوى منها إلا في إطار هذا الفقه، ومن خلال هذه النظرة، لهذا كان لزاما أن نقدم بين يدي هذه الدراسة تمهيدا موجزا يشتمل على المبادئ الأساسية التي بنى عليها شيخ الإسلام فقهه في الأيمان والنذور، وهو ما أحاول إيجازه من خلال المطالب الآتية:

المطلب الأول

نظرية العقد عند ابن تيمية وعلاقة الأيمان والنذور بها

(النظريات الفقهية) مصطلح حديث ظهر في الفقه الإسلامي نتيجة لاحتكاكه بالأشكال العصرية للكتابة الفقهية التي صيغت في شكل قوانين ومواد، ونشأت فكرة صياغة الفقه على شكل نظريات فقهية كشكل من أشكال مواءمة الفكر الإسلامي مع مجريات العصر، وإعادة وضعه في الصورة السائدة التي تتناسب مع طبيعة الزمن الحاضر المتسارعة بالقدر الذي لا يسمح لمن أراد مسألة فقهية، أو حكما شرعيا، أن يغوص في بطون الفقه القديم باحثا ومنقبا، في خضم تلك الفرعيات والجزئيات المتعددة والمتناثرة، ففي أغلب الأحيان يعود أدراجه دون أن يظفر ببغيته، فاقتضت ضرورات العصر، وامتزاج الثقافات، واتصال الحضارات المختلفة، في وسط هذا الانفجار المعلوماتي الهائل، أن تظهر هذه الصياغة الجديدة للفقه الإسلامي، التي لا يزيد دورها عن مجرد إعادة كتابة ما هو مسطور فعلا في سجلات الفقه ودواوينه، وتجديد أسلوب جمعه، وترتيب تبويبه، ليسهل تناوله، ويمكن تلمس أحكامه وحِكَمه، بيسر وسهولة، ومن رواد هذا الميدان: الشيخ محمد أبو زهرة، في كتابه "الملكية ونظرية العقد في الشريعة الإسلامية"، والدكتور بدران أبو العينين، في كتابه: "الشريعة الإسلامية، تاريخها، ونظرية الملكية والعقود" والأستاذ مصطفى أحمد الزرقا، في كتابه "المدخل الفقهي العام"، والدكتور وهبة الزحيلي، في كتب متعددة، من أهمها "الفقه الإسلامي وأدلته"، وآخرون غيرهم.

وقد سبق عندما فرقت بين القواعد والنظرية الفقهيتين أن عرفت هذه

الأخيرة، وأشرت حينئذٍ من ضمن ما ذكرت عنها أنها أوسع من القواعد الفقهية، وأن القواعد بالنسبة لها لا تعدو أن تكون بعض روافدها، وجزءا من أجزائها، ومن المفهوم الذي سبق أن كوناه عن النظريات الفقهية يمكننا أن نجزم بأن لابن تيمية مادته الفقهية التي يصلح أن تكوِّن نظريات فقهية متعددة في شتى مجالات التنظير الفقهي، وذلك أمر تقضي به طبيعة الفقه الإسلامي وأسلوب كتابته أولا، يقول الدكتور وهبة الزحيلي: «من المعروف أن فقهاءنا لم يقرروا أحكام المسائل الفقهية على أساس النظريات العامة، وبيان المسائل المتفرعة عنها، وفق منهج القانون الحديث، وإنما كانوا يتتبعون المسائل والجزئيات والفروع مع ملاحظة ما تقتضيه النظرية أو المبدأ العام الذي يهيمن على تلك الفروع، ولكن بملاحظة أحكام الفروع يمكن إدراك النظرية وأصولها»[١]، وابن تيمية خاصة يعد من أولئك الفئة من العلماء الذين يتميزون بأسلوب كلي في الكتابة، ومنهج تأصيلي في البحث والدراسة، فهو يعتني عناية فائقة بتأصيل الفكرة والمبدأ ثم التفريع والتطبيق عليها، وذكر نظائرها وشبيهاتها، وما يفترق عنها أو يختلف، وهو أمر لمسته بوضوح من خلال عملي في هذا البحث، ولهذا فإني أجزم بأن لابن تيمية على وجه الخصوص نظرياته[٢] الفقهية الخاصة التي لو قيض الله لها من يتمكن من

---

(١) الفقه الإسلامي وأدلته ٤/٧

(٢)حاول المستشرق الفرنسي " هنري لاووست " أن يطرق هذا الميدان في ابن تيمية، فوضع كتابا اسماه " نظريات ابن تيمية في السياسة والاجتماع " ولكن يظل التغريب الفكري المصاحب للدراسات الاستشراقية عموما ملازما لهذا العمل، كما أن القصور في فهم مقاصد ابن تيمية، وفلسفته الفكرية، من أبرز عيوبه؛ إذ أن البحث الموضوعي في ابن تيمية لا يمكن أن يتم خارج نطاق الوعي الإسلامي الكلي، الذي صبغ كل آرائه وأفكاره في كل المجالات والميادين، وهو أمر لا يمكن استشعاره إلا

=

سبر غورها، وإزالة الغبار الذي يعلوها، بالبحث والتنقيب، والدراسة والتمحيص؛ لأمكننا أن نرى فقها عصريا إسلاميا مكتوبا عليه "نظريات ابن تيمية الفقهية"؛ فإذا كانت النظرية الفقهية تعني تلك المبادئ المتعددة حول موضوع أو فكرة أساسية كبرى، تحكمها وتنظمها وتضبط أنواعها وأقسامها، فإن لابن تيمية ثروته الفقهية التي يمكن بجمعها وتصنيفها، وتحقيقها ودراستها، أن تعطي في كل جانب من جوانب التنظير في الفقه الإسلامي نظرية فقهية كاملة متكاملة.

وأما في جانب (العقود) - وهو محل بحثنا - فإن النظرية التيمية أشد وضوحا، وروافدها في فقه ابن تيمية وبحوثه ودراساته أكثر جلاء، ولعل اهتمام شيخ الإسلام بمفهوم العقد والعقود، هو ما دفعه إلى أن يخصص في هذا الموضوع كتبا من أهم ما وصل إلينا من مؤلفاته الفقهية، التي يمكن وصفها بأنها مؤلفات فقهية وضعت في شكل كتاب ذي موضوع واحد متحد الجوانب مترابط الأفكار[1]، ككتاب "إقامة الدليل على بطلان

من خلال مشاركة ابن تيمية عقيدته، ومعايشته في دوافعه ونوازعه الدينية، وهو الأمر الذي يعوز تناول هنري، وهو ما لا يمكن أن توفق أي كتابة عن ابن تيمية خارجه، ولاسيما الكتابة التنظيرية التي تعتمد على التأصيل الكلي والمقصدي المبني على التعليلات والحكم الشرعية، ولهذا جاء هذا الكتاب ضعيفا كثير الأخطاء، وقد لاحظ عليه المعلق على الكتاب، الدكتور مصطفى حلمي، كثيرا من تلك الهنات.

(١) ترك ابن تيمية رحمة الله عليه ثروة علمية هائلة، ولكن معظم ما وصل إلينا من تلك الثروة جاء على شكل فتاوى جزئية، أو موضوعات خاصة، وأكثر مؤلفاته التي يصح اعتبارها كتبا ذات موضوعات مبوبة ومرتبة، كانت في مسائل العقيدة، وقضايا الفكر، وأما في الجانب الفقهي فيكاد لا توجد له سوى فتاوى عامة في شتى موضوعات الفقه جمعت بعده في مجموعات منها "مجموع الفتاوى" "الفتاوى الكبرى" "مجموعة الرسائل والمسائل" "مجموعة الرسائل الكبرى" وهي خليط من موضوعات

=

التحليل" وهو كتاب لم يؤلف مثله في بابه، يعتني في مجمله بجانب شديد الأهمية في نظرية العقد وهو جانب الإرادة العقدية التي هي منشأ الالتزام حسب التعبيرات النظرية الحديثة، وكتاب "العقود" الذي خصصه برمته لبحث مسائل العقود في الشرع الإسلامي، وأنواعها، واشتراطاتها، وما إلى ذلك من موضوعات ومباحث، ولعل اختصاص هذا المؤلف النفيس بالعقود، وتناوله لها بهذا التكامل والموضوعية، هو ما جعل بعض طبعات الكتاب تضع له عنوان (نظرية العقد)[1]، ونحن وإن كنا لا نشك في أن هذه التسمية لا علاقة لها بالمؤلِّف بحال؛ فإن مسمى النظرية لم يعرف إلا بعد ابن تيمية بقرون، إلا أننا نحسب أن واضع الاسم كان موفقا في اختيار العنوان المعبر عن محتواه، مع ما في صنيعه هذا من إيماء إلى ما نقول به من تكامل عناصر النظرية العقدية في فقه ابن تيمية، هذا بخلاف بعض المسائل المتعددة، والفتاوى المنثورة في ثنايا كتبه المختلفة، وفتاواه الكثيرة، كل ذلك يؤكد لنا توفر مادة فقهية لدى ابن تيمية كافية لتغذية هذه النظرية، ومدها بالعناصر اللازمة لتكوينها.

فلا بأس إذ كانت النظرية بمفهومها الكلي، وأسلوبها التأصيلي، تقدم لنا خدمات مفيدة في موضوع بحثنا؛ بطبيعتها الوثيقة الصلة بطبيعة القواعد أولا، وبالصورة الكلية التي تقدمها لنا في مفهوم عقد اليمين والنذر، وهو

مختلفة ومتباينة منها العقيدة والفقه والأصول والحديث والتفسير وغير ذلك، ولهذا فإنا نقول إن كتب ابن تيمية الفقهية نال منها موضوع العقود أوفر النصيب فقد أفردها بمؤلفات كتلك التي مثلت لها، بينما لا نجد له مؤلفات خاصة في بقية موضوعات الفقه إلا الجزء اليسير الموجود من شرحه لكتاب العمدة، وبعض رسائل صغيرة هي أقرب إلى الفتاوى منها إلى الكتب الخاصة.

(١) سمى الزركلي الكتاب بهذا الاسم (انظر: الأعلام ١/١٤٤).

الأمر الذي له الدور الأكبر في وحدة الموضوع وترابط أجزائه ثانيا؛ ولأن هذه النظرية ذات حدود وأبعاد متحدة ومشتركة ومترابطة فإن دراسة بعض جوانبها بدون معرفة الجانب الآخر يؤدي إلى قصور في البحث، وتناقض في النتائج؛ ولأن ابن تيمية يعتبر - كغيره - اليمين والنذر عقد من العقود، ويتعامل معه على هذا الأساس، فلا بد أن نتناول هذه النظرية عند ابن تيمية على الأقل من هذه الناحية، حتى تكون دراستنا في إطار موضوعي سليم، ولكي يمكننا إعطاء أحكام موضوعية متناسقة، ومطردة ومترابطة، ورغم أنه سيكون في موضوعات الضوابط التي سنتناولها ما يدرس بالتفصيل جوانب متعددة من هذه النظرية، بما قد يكون إعادة لبعض عناصرها أحيانا؛ إلا أنني سأورد هنا الخطوط العريضة لهذه النظرية وما يتعلق به غرض البحث منها بشكل مجمل، تاركا المجال لتلك البحوث التفصيلية، لترد في البحث حسب ما تقضي به حاجة الموضوع، وبالقدر الذي يتعلق به غرضه حينئذٍ، وحسبنا هنا أن نخرج بصورة مجملة، تعطينا تصورا كليا لأطراف هذا الموضوع، بالشكل الذي يجعلنا نخوض غماره، ونحن نحمل شمعة تضيء لنا الدروب من خلاله، على أن تزداد الإضاءة شيئا فشيئا بتقدمنا خلال البحث، وتحقيقا لهذا الهدف، فسنعرف العقد، ثم نذكر وجه كون اليمين والنذر عقدين من العقود، ثم نذكر التقسيمات التي تتعلق بغرضنا من تقسيمات العقود مبرزين في أثناء كل ذلك مكان اليمين والنذر، فنقول وبالله التوفيق:

تعريف العقد

العقد في اللغة

أصل كلمة (عقد) اللغوي يدل على معنى الربط والشد والإحكام، يقول ابن فارس: «العين والقاف والدال أصل واحد يدل على شد وشدة

وثوق، وإليه ترجع فروع الباب كلها»[١]، وسواء أكان ربطا حسيا كعقد الحبل، والبناء، أم كان معنويا من جانب واحد كعقد اليمين والنذر، لما فيه من ربط بين الإرادة وتنفيذ ما التزم به، أومن جانبين كعقد البيع، لما يشتمل عليه من ربط بين الإرادتين[٢].

العقد في الاصطلاح

يذكر الفقهاء ومنظرو الفقه للعقد تعريفين، يعتبرون أحدهما عاما والآخر خاصا:

فالتعريف العام هو: «كل ما عزم المرء على فعله، سواء صدر بإرادة منفردة كالوقف والإبراء والطلاق واليمين، أم احتاج إلى إرادتين في إنشائه كالبيع والإيجار والتوكيل والرهن»[٣].

والخاص هو: « ارتباط إيجاب وقبول على وجه مشروع يثبت أثره في محله»[٤].

وإذا كانت الصياغة التي وضع فيها التعريفان كلاهما صياغة عصرية، فإن المعنى العام الذي تضمناه يمكن تلمسه في المصادر الفقهية القديمة،

---

(١)معجم مقاييس اللغة ٨٦/٤ (عقد)

(٢) انظر: معجم مقاييس اللغة الصحاح ٥١٠/٢، لسان العرب ٣٠٩/٩، المصباح المنير ٥٧٥/٢، أساس البلاغة ص٤٢٩، الوسيط ص٦١٣-٦١٤، مادة (عقد)،و انظر أيضا:الفقه الإسلامي وأدلته ٨٠/٤.

(٣)الفقه الإسلامي وأدلته ٨٠/٤،و انظر: معجم المصطلحات الاقتصادية في لغة الفقهاء ص٢٤٧،

(٤) انظر: المجلة، المواد ١٠٣، ١٠٤، المدخل الفقهي العام٢٩١/١، الفقه الإسلامي وأدلته ٨٠/٤، المنثور ٣٩٧/٢، تعريفات الجرجاني ص١٥٢، الكليات ص٢٠٠-٢٠١، كشاف اصطلاحات الفنون ٩٥٣/٢

وهو أمر له أهمية بالغة لما يمثله من التزام أصالة الفقه التي منها يستمد قوته ورسوخه، ومن ذلك قول السرخسي: «ربط الإيجاب بالقبول على وجه ينعقد أحدهما بالآخر حكما فيسمى عقدا»(١)، وفيه نلمس بوضوح المعنى الخاص للعقد، وهو من أقدم المصادر الفقهية، وفي بقية المصادر التي أحلت إليها ما يدعم هذا المعنى، كما قد قسم الزركشي العقود باعتبار الاستقلال وعدمه، إلى عقد ينفرد به العاقد، ومثل له بالتدبير والنذور واليمين والوقوف، وعقد لابد له من عاقدين وهو بقية العقود(٢)، وكذلك فعل الحصني(٣) في "قواعده"(٤)، وفي ذلك إشارة إلى العقد بمعناه العام السابق، ويظهر ذلك أكثر في تعريف أبي البقاء للعقد بأنه: «إلزام على سبيل الإحكام»(٥).

علاقة العقد بالأيمان والنذور

ولكي لا نبعد كثيرا، يهمنا فقط أن نركز هنا على أمرين هما: أي هذين التعريفين أقرب إلى منهج ابن تيمية ونظريته في العقد؟، وأيهما

---

(١)أصول السرخسي ١/١٩٨

(٢)انظر: المنثور ٢/٣٩٧-٣٩٨

(٣)هو تقي الدين أبو بكر بن محمد بن عبد المؤمن بن حريز بن معلى الحسيني الحصني، فقيه شافعي متصوف، وأشعري متعصب، ولد في (الحصن) من قرى حوران سنة ٧٥٢هـ، وأقام في دمشق وتعلم بها واشتغل بالتدريس، وله رحلات إلى القدس وحلب، وكان يوصف بالزهد والشدة في النهي عن المنكر والتعصب ضد الحنابلة وخاصة ابن تيمية، توفي بدمشق سنة ٨٢٩هـ، وله مصنفات كثيرة (انظر: الضوء اللامع١١/٨١، الشذرات٧/١٨٨، الأعلام٢/٦٩، معجم المؤلفين٣/٧٤).

(٤)انظر: ٤/١٢٢، بتحقيق د/ جبريل البصيلي.

(٥) الكليات ص٦٤١

أقوى صلة بمعنى العقد في الأيمان والنذور؟ هذان السؤالان هما القدر الذي يتعلق به غرضنا، ونحن لا يمكننا إلا أن نقصر الحديث فيما تدعو إليه الضرورة من بحثنا، خشية الإطالة، والإطناب الفاحش.

يتضح مما ذكرنا أن عموم التعريف الأول يسمح له بدخول كافة التصرفات والالتزامات التي ينشئها المكلف سواء كانت أحادية أو ثنائية، بمعنى أن التعريف العام للعقد يجعله شاملا للأيمان والنذور على أساس أنها تمثل إرادة الحالف والناذر دون غيرهما، فهي التزام من شخص واحد يعقده على نفسه؛ ولهذا قال الزحيلي في نفس التعريف: «سواء صدر بإرادة منفردة كالوقف والإبراء والطلاق واليمين، أم احتاج إلى إرادتين في إنشائه كالبيع والإيجار والتوكيل والرهن»[1]، فهو «بهذا المعنى يرادف كلمة الالتزام»[2]، وهو يعتبر أن هذا المفهوم للعقد هو المشهور عند فقهاء المالكية والشافعية والحنابلة ومنهم ابن تيمية[3].

والحق أن تتبع منهج ابن تيمية وأسلوبه في تناول مباحث العقود يقضي بأن طريقته تسير في هذا الاتجاه، وتنحو هذا المنحى، فهو يسمي كل التزام ينشئه المكلف عقدا سواء كان ذلك في مقابل غيره، أو في مقابل نفسه، ولهذا يسمي الطلاق، والظهار والإيلاء، والوقف، واليمين والنذر وغيرها عقودا[4]، وهذا ما لاحظه كذلك بعض الباحثين[5]، بل إن في

---

(١)الفقه الإسلامي وأدلته ٤/ ٨٠

(٢)الفقه الإسلامي وأدلته ٤/ ٨٠

(٣)انظر: الفقه الإسلامي وأدلته ٤/ ٨٠

(٤)انظر مثلا: كتابه العقود فقد ذكر هذه التصرفات كلها ضمن العقود، و انظر منه على سبيل الخصوص: ص١٨، ٢١ وما بعدها.

(٥)هو الدكتور عثمان المرشد، انظر: رسالته "المقاصد من أحكام الشارع =

كلام ابن تيمية ما يؤكد صراحة على هذا المسلك، وينص على هذا التقسيم في العقود، فيعتبر منها ما يتم بإرادة مفردة، ومنها ما يحتاج إلى إرادتين مقترنتين، فسمى الأول:عقدا مفردا، والثاني:عقدا مقترنا، ويمثل لكل واحد من النوعين بما يلائمه، فيقول في سياق كلام: «.. هذا قياس بجميع ألفاظ العقود **المفردة والمقترنة، من الأيمان والنذور والطلاق والعتاق والظهار والإيلاء والوقف، والبيع والنكاح»**[١]، وهذه هي طريقة المفسرين[٢]،فهم يعتبرون كل التزام ينشئه المكلف عقدا على وجه العموم، كما صرح به القرطبي[٣] بعد أن ذكر عدة تفسيرات لمعنى العقود ثم قال: «..وهذا كله راجع إلى العموم وهو الصحيح في الباب»[٤].

ولكننا نرى مع هذا أن اليمين والنذر عقدان حتى على المعنى الخاص للعقد الذي يقضي بوجود طرفين يتوليان إنشاءه، وذلك أنهما عبارة عن التزام من العاقد أمام من حلف به، أو نذر له، بموجب يمينه أو نذره،

وأثرها في العقود " ص٢٣٢

(١) الفتاوى الكبرى٦/٢٩١

(٢)انظر: تفسير الطبري ٦/٤٩، أحكام القرآن للجصاص ٣/٢٨٥، أحكام القرآن لابن العربي٢/٦-٨

(٣)هو أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح الأنصاري الخزرجي الأندلسي القرطبي، فقيه من كبار المفسرين، من أهل قرطبة، اشتهر بالصلاح والعبادة والانقطاع للعلم، رحل إلى المشرق فاستقر في (منية بني خصيب) بمصر، له مصنفات "تدل على كثرة اطلاعه ووفور علمه" أشهرها وأعظمها تفسيره "الجامع لأحكام القرآن" (انظر: الديباج المذهب ٣١٧ نفح الطيب ١/٤٢٨، مقدمة تفسيره للناشر، الأعلام ٥/٣٢٣).

(٤)انظر: الجامع لأحكام القرآن للقرطبي ٦/٢٤

ولهذا سماه ابن تيمية: «العقد على نفسه لحق من له الحق»[١]؛ وهذا المفهوم يفسر ناحية مهمة من نواحي هذين العقدين، وهو عدم قابليتهما للفسخ أو الإلغاء والإبطال إلا برغبة العاقد، بعد إذن المعقود له، وهو الله تعالى.

وهذا المعنى بالنسبة لليمين والنذر خاصة قوي الرسوخ والثبات في فقه ابن تيمية، فقد كرره مرارا في مواضع متعددة، وأكد صحته وقوة مأخذه استنباطا من الأصل اللغوي لكلمة العقد، وقد رأينا في معناها اللغوي دخول اليمين فيه لما انطوت عليه من معنى انعقاد اليد على الشيء الملتزم به، بل إن السرخسي يعتبر تأصل معنى العقد الوضعي في اليمين لا يقل عنه في بقية العقود كالبيع، فيقول: «العقد اسم لربط كلام بكلام نحو ربط لفظ اليمين بالخبر الذي فيه رجاء الصدق لإيجاب حكم بكلام وهو الصدق منه، وكذلك ربط البيع بالشراء لإيجاب حكمه وهو الملك فكان ما قلناه أقرب إلى الحقيقة؛ لأن الكلمة باعتبار الوضع من عقد الحبل وهو شد بعضه ببعض وضد الحل»[٢]، وفي هذا يقول ابن تيمية: « قوله: "أحلف بالله أو بكذا"، في معنى قوله أعقده بكذا، وألصقه به؛ ولهذا يسمى المصاحب "حليفا"، كما كان يقال لعثمان حليف المحراب، وعلته لا يتخلف؛ ولهذا قيل إن الباء لإلصاق المحلوف عليه بالمحلوف به، وإنما أتى بلام القسم توكيدا ثانيا، كأنه قال: "ألصق (وأعقد)[٣] بالله مضمون قولي لأفعلن"»[٤].

---

(١) مجموع الفتاوى ٣٥/٢٧٤

(٢) أصول السرخسي ١/١٩٨

(٣) في المطبوعة (وأعتقد) والسياق يدل على أن ما أثبته هو الصحيح.

(٤) مجموع الفتاوى ٣٥/٣٢١

وهو بهذا يعني أن كون اليمين عقدا من العقود؛ مأخوذ من أصل كلمة (الحلف)، التي يستخدمها الحالف في يمينه لفظا أو تقديرا، فكل يمين فإن معناها: "أحلف على كذا"، والحلف في اللغة كما يقول ابن فارس أصل يدل على الملازمة[١]، فالحالف كأنه لازم المحلوف عليه ولم يفارقه، وهذا معنى العقد الذي يكون فيه العاقد ملتزما بشيء، حتى كأنه ملازم له لا يفارقه، كما قيل لعثمان رضي الله عنه "حليف المحراب" لملازمته له، وكما دل فعل (حلف) الذي يستخدم في اليمين على معنى العقد فيها، كذلك دل عليه اسم (اليمين) نفسه؛ لأنها سميت به لوضع المتحالفين أيديهم في أيدي بعض متعاقدين على ما تحالفوا عليه، مؤكدين التزامهم به[٢]، وهذا معنى العقد[٣]، وفي "اللسان": «قيل للحلف يمين باسم اليد، وكانوا يبسطون أيمانهم إذا حلفوا وتحالفوا وتعاقدوا وتبايعوا، ولذلك قال عمر لأبي بكر، أبسط يدك أبايعك»[٤]، وقال ابن تيمية: «كل عقد فإنه يمين، قيل سمي بذلك لأنهم كانوا يعقدونه بالمصافحة باليمين»[٥]، وما قيل عن اليمين يقال مثله عن النذر إذ النذر يمين، كما قرره الشيخ بقوله: «اسم اليمين جامع للعقد الذي بين العبد وبين ربه وان كان نذرا»[٦]، وسيأتي لذلك إن شاء الله مزيد بيان.

ثم يبين الشيخ وجه كون اليمين والنذر عقدين من ناحية الاعتبار

---

(١) انظر: معجم مقاييس اللغة ٢/٩٧، مادة (حلف)

(٢) انظر: الصحاح ٦/٢٢٢١، معجم مقاييس اللغة ٦/١٥٩

(٣) انظر: مجموع الفتاوى ٣٥/٢٥١، ٣٣١، العقود ص ٦٢

(٤) لسان العرب ١٥/٤٦١

(٥) مجموع الفتاوى ٢٩/١٣٩

(٦) مجموع الفتاوى ٢/٤١

الشرعي، بأن معناهما عقد المحلوف عليه بالمحلوف به، أو المنذور بالمنذور له، فكأنه عقد امتناعه عن الفعل، أو التزامه به، بالله تعالى؛ «لأن معنى قوله: أحلف بالله، أو أقسم بالله، ونحو ذلك:في معنى قوله: أعقد بالله؛ ولهذا عدي بحرف الإلصاق الذي يستعمل في الربط والعقد فينعقد المحلوف عليه بالله كما تنعقد إحدى اليدين بالأخرى في المعاقدة؛ ولهذا سماه الله عقدا في قوله ﴿وَلَٰكِن يُؤَاخِذُكُم بِمَا عَقَّدتُّمُ ٱلْأَيْمَٰنَ﴾ [المائدة ٨٩]»[١].

والخلاصة:أن اليمين عند ابن تيمية عقد من العقود يجري عليه ما يجري على العقود من الأحكام، وتحمل من الخصائص ما تحمله العقود، وهي في معنى العقدية من التأصل والرسوخ بحيث تعتبر كذلك بالمعنى العام للعقد والخاص كذلك، وهذا مفهوم يفسر لنا كثيرا من قضايا الأيمان والنذور التي سنتناولها بالبحث والدراسة، كما يعطينا تصورا جزئيا عن نظرية العقود عند شيخ الإسلام.

أنواع العقود

للعقود في الفقه الإسلامي تقسيمات متعددة، باعتبارات مختلفة، فهناك التقسيم باعتبار الصحة والبطلان، وهناك التقسيم بحسب اللزوم والجواز، والتسمية وعدمها، والنفاذ والوقف، إلى غير ذلك من التقسيمات الاعتبارية، والتي نجدها مبثوثة في بعض كتب الفروع[٢]،

---

(١)مجموع الفتاوى ٢٥١/٣٥

(٢) وعادة ما ترد هذه التقسيمات فيها ضمن كتاب البيوع لأنه أصل العقود، انظر مثلا:حاشية ابن عابدين ٩٩/٤-١٠١، بدائع الصنائع ١٥٦/٥،١٣٤، ٢٢٨، ٢٣٣، روضة الطالبين ٩٦/٣-٩٩، المغني ٤٨/٦-٥٠، ٣٢٧

والقواعد[1]، والنظريات الفقهية[2]، ولقد كان ابن تيمية ممن أشار لبعض ذلك في أثناء بعض بحوثه الفقهية[3]، والأصولية[4]، وحيث لا يسمح المقام بتناول كل تلك التقسيمات، كما لا يتعلق الغرض بخصوص ذلك، فسأكتفي هنا بالحديث عن تلك التصنيفات التي ذكرت للعقود وخاصة عند ابن تيمية وتعلقت بالأيمان والنذور من الجهة التي انبنى عليها فقه ذو تطبيقيات وتقعيدات ملموسة، جاءت على هيئة قواعد أو ضوابط أو تفريعات عليهما، وأحسب أن هذه الحدود هي أضيق ما يمكن أن يتناول غرضي من نظرية العقود عند ابن تيمية، فأقول وبالله التوفيق:

أولا : تصنيف العقود من حيث الصحة وعدمها

يعتبر هذا التصنيف في العقود بالغ الأهمية بما يمثله من حكم على العقد بالاعتبار أو عدمه، وكون العقد يحصل به المقصود منه أو لا يحصل، وبالنسبة لعقدي اليمين والنذر له ميزة خاصة؛ فهو يعطي تفريقا مهما بين اليمين والنذر الصحيحين، والفاسدين، في مقابل المنعقدين

---

(١)وترد فيها تحت عناوين مختلفة، مثل:العقد، القول في العقود، قواعد البيع،ونحو ذلك، انظر مثلا:الأشباه للسيوطي ص٢٧٥-٢٨٧، الأشباه لابن السبكي١/٢٣٣-٣٢٩، والأشباه لابن نجيم ص٣٩٩-٤٠١، المنثور للزركشي٢/٣٩٧-٤١٣، ٣/٧-١٨، المجموع المذهب للعلائي ١/٢٢٠-٢٣٢

(٢) وعادة ما تذكر فيها ضمن نظرية العقد، تحت عنوان تصنيف العقود، انظر مثلا: المدخل الفقهي للزرقا ١/٥٦٧-٥٨٧، الفقه الإسلامي للزحيلي ٤/٢٣٤-٢٤٩.

(٣) كمسألتي طلاق الثلاث، والطلاق البدعي، انظر: مجموع الفتاوى ٣٣/١٨-٣٠، ٨٩-٩٠، وكتقسيمه عقود المعاوضة، انظر: مجموع الفتاوى ٢٩/١٨١

(٤) كمسألة " النهي يقتضي الفساد " انظر: مجموع الفتاوى ٢٩/٢٨١-٢٩٢

وغير المنعقدين، وهي تسمية فقهية تكاد تكون خاصة بهذين العقدين، وسنرى إن شاء الله من خلال دراستنا التالية وجه التفريق والجمع بين هذه المسميات، ولكي نصل إلى تصور صحيح حول مفهوم الصحة والفساد والبطلان والانعقاد في العقود، وحكم كل منها وأثره، ينبغي أن نعرض وجهات النظر المختلفة في هذا التصنيف، مبرزين من بينها وجهة نظر شيخ الإسلام ابن تيمية، من خلال دراسة آرائه وفقهه؛ لنقف من خلال كل ذلك على وجه انطباق هذا التصنيف على مفهوم عقدي النذر واليمين، وما يترتب على ذلك من أحكام تتعلق بالكفارة والاستثناء، أو غيرهما من متعلقات اليمين والنذر؛ ولهذا سأتناول رأي الجمهور في هذا التصنيف، ثم رأي الحنفية، وأختم بموقف ابن تيمية، فأقول وبالله التوفيق:

العقد الصحيح، وغير الصحيح عند الجمهور

يرى جمهور الفقهاء (الشافعية، والمالكية، والحنابلة) أن **الصحيح** من العقود هو:كل عقد أدى إلى مقصوده، وترتبت ثمرته المطلوبة منه عليه، أو هو ما استجمع شروطه وأركانه الأصلية والفرعية[١]، **والعقد غير الصحيح** هو ما يقابل الصحيح وهو ما لم ترتب عليه ثمرته، ولم يؤد مقصوده، أو اختل فيه ركن أو شرط، سواء كان ذلك متعلقا بذاته كبيع الميتة، أو وصف ملازم له كالبيع بشرط فاسد، أو بثمن مجهول، ويطلقون عليه اسم **الفاسد والباطل**، ويعتبرون اللفظين بمعنى واحد[٢].

---

(١)انظر: كشف الأسرار ٢٥٩/١، المدخل الفقهي للزرقا ٥٧٤/١، الفقه الإسلامي للزحيلي ٤/ ٢٣٤

(٢)انظر: المنثور ٣٠٣/٢، ٣٠٤، ٤٠٩، أشباه ابن السبكي ٢٣٤/١، الإحكام للآمدي ١١٣/١، المحصول ٢٦/١، روضة الناظر مع شرحها نزهة الخاطر ١٦٦/١، شرح الكوكب المنير ٤٦٧/١، شرح مختصر الروضة ٤٤٥/١،كشف =

و كما صرح الشافعية بترادف الباطل والفاسد في باب العقود[١]، صرحوا كذلك بأن الانعقاد في معنى الصحة بل إن السبكي يقول: «الانعقاد والصحة في هذا الباب عبارتان عن معبر واحد»[٢]، كذلك قال الزركشي مضيفا أن: «كل صحيح منعقد وكل منعقد صحيح»[٣]، وهذا يعني أن قولنا: هذا العقد صحيح كقولنا: هذا العقد منعقد، وقولنا: هذا العقد باطل أو فاسد هو كقولنا: هذا العقد غير منعقد، ولكن السبكي يستطرد قائلا: «ولا شك أنه أثرها فكأنه عبر بالمؤثر عن الأثر وعكسه»[٤]، ولهذه الإضافة أهمية خاصة في التفريق بين وجهة نظر القائلين بهذا الترادف، ووجهة نظر ابن تيمية في هذه المسألة، وسبب الخلاف بينهما، وسيأتي توضيح ذلك في موضعه بإذنه تعالى.

الصحيح، وغير الصحيح عند الحنفية

يختلف الحنفية عن الجمهور في التفريق بين العقد الباطل والفاسد، كما يضيقون نتيجة لذلك مفهوم الصحيح من العقود، **فالصحيح** عندهم: ما كان مشروعا بأصله ووصفه، **والباطل**:ما لم يشرع بأصله ولا وصفه، **والفاسد**: ما كان مشروعا بأصله لا بوصفه، فمثال الأول البيع المستكمل الأركان[٥]، ومثال الثاني ما اختل منه ركن كبيع الميتة أو الخمر أو نحو

الأسرار ١/٢٥٨، تفسير النصوص في الفقه الإسلامي لمحمد أديب الصالح ٢/٤٠٨

(١)انظر: المنثور٣/٧، أشباه السبكي ١/٢٣٤، أشباه السيوطي ص٢٨٦

(٢)أشباه السبكي ١/٢٣٣

(٣)المنثور ٢/٣٠٣

(٤)أشباه السبكي ١/٢٣٣

(٥)المقصود بأركان العقد:العاقدين والعوضين، أو الصيغة، والعاقد، والمحل (انظر: الفروق للقرافي ٢/٨٣، الفقه الإسلامي للزحيلي ٤/٢٣٤

ذلك، ومثال الثالث:ما استكمل الأركان والشروط، ولكن اتصل به وصف يقتضي فساده، كبيع درهمين بدرهم، فهو مشروع بأصله لأنه مبادلة مال بمال من جائزي التصرف بإيجاب وقبول، ولكن اقترن به وصف يقتضي الفساد وهو الزيادة في الدرهمين[1].

العقد الصحيح، وغير الصحيح عند ابن تيمية

لا يختلف ابن تيمية مع بقية الفقهاء في أن العقد الصحيح هو ما ترتب عليه أثره، وأدى مقصوده، فهو يرى أنه: «لا معنى للتصحيح إلا ما ترتب عليه أثره وحصل به مقصوده، ومقصود العقد هو:الوفاء به»[2]، «ومعنى التصحيح ما حصل العوض المقصود»[3]، ولهذا الكلام دلالات متعددة من أهمها أنه يقصر الصحة في هذا الإطار مما يعني أنه لا يرى موجبا لتصحيح أي عقد تخلف عنه مقصوده، وتقاعد عن أداء ما يراد به؛ ولهذا يقول أيضا: «تصحيح النكاح مستلزم لحصول مقصوده»[4]، ويقول: «العقد الصحيح يوجب على كل من المتعاقدين ما اقتضاه العقد»[5]، كما أنه يرى أن مقصود العقود هو الوفاء بها، بمعنى أن العقد الذي لا يشرع الوفاء به لا يكون صحيحا حتى لو كان منعقدا، وهو الأمر الذي يعني تفريقه بين المنعقد من العقود والصحيح، بخلاف ما قال به فقهاء الشافعية الذين اعتبروا المعنيين واحدا، وجعلوا الانعقاد مرادفا للصحة بحيث يدل كل واحد منهما على الآخر، كما صرح السبكي والزركشي فيما نقلته عنهما

(١)انظر: أشباه ابن نجيم ص ٤٠٠-٤٠١،

(٢)مجموع الفتاوى ١٤٦/٢٩، القواعد النورانية الفقهية، ص ٢١٩

(٣) الفتاوى الكبرى ٣١٧/٦

(٤) الفتاوى الكبرى٦/٧٤

(٥)مجموع الفتاوى ٤٠٦/٢٩

قريبا، فهو يرى أن نفي اليمين والنذر معناه نفي الوفاء بهما وليس نفي انعقادهما، مما يقتضي التغاير بين الصحة التي موجبها الوفاء، وبين الانعقاد الذي قد يكون موجبه حل المقبوض في العقد المنعقد غير الصحيح، وهذا ما أشار إليه وهو يعلل عدم ورود الكفارة أو البدل في الروايات الصحيحة من حديث نذر المعصية، حيث جاء هناك قوله: «...هو ﷺ في هذا المقام كان محتاجا إلى أن يبين أن مثل هذا النذر لا يوفى به، فإن موجب النذر الوفاء، فالناذر يعتقد أن عليه الوفاء بكل ما نذره؛ ولهذا كان قائما ضاحيا، وهذا يهادى بين رجلين، فبين لهم أن هذا النذر لا يوفى به، وكذلك في قصة الناقة، كما بين في حديث آخر: أن هذا لا يمين فيه، أي لا يؤمر فيه بالبر»[١]، وهو بذلك يقرر أن المقصود في هذه الأحاديث هو نفي صحة هذه النذور والأيمان حتى لا يلزم الوفاء بها، وليس نفي انعقادها حتى لا تلزم بها الكفارة؛ إذ أن هذا القدر هو الذي يتعلق الغرض ببيانه في ذلك الموضع وذلك السياق، ولذلك جاءت روايات أخرى وأحاديث صحيحة بإثبات الكفارة أو البدل حيث كان المقام يستلزم ذكر ذلك حينئذٍ[٢]، وهو ما عاد وأكده بعد هذا مباشرة بانيا إياه على استدلال عمر رضي الله عنه بحديث "لا يمين عليك ولا نذر في معصية الرب"[٣] وهو يفتي الرجل الذي حلف بالنذر على أن لا يكلم أخاه

---

(١)العقود ص ٥١

(٢)يقول شيخ الإسلام ابن تيمية:"وقد ثبت عنه ﷺمن غير وجه أنه أمر في نذر المعصية بالكفارة وفي النذر الذي لا يطاق بالكفارة، وجاء ذلك مرفوعا في الحديث الذي في السنن، وقد صححه بعض الحفاظ، وأمر بالبدل إذا كان له بدل، كما أمر في الذي نذر ذبح نفسه بكبش، وأمر من حلف به بكفارة يمين " (العقود ص٥٤).

(٣)أخرجه أبو داود برقم (٣٢٧٢) في كتاب الأيمان والنذور، باب اليمين في قطيعة الرحم (السنن ٣/٥٨١)، والحاكم برقم (٧٨٢٣) في كتاب الأيمان والنذور

=

بأن عليه الكفارة ولا يلزمه الوفاء بنذره، يقول رحمه الله: «عمر رضي الله عنه يخبر عن النبي ﷺ أنه نفى النذر واليمين في هذه الخصال، ومع هذا أفتاه بكفارة يمين، وهذا من فقه عمر وحسن فهمه لكلام رسول الله ﷺ، فإنه علم أن مراده نفي الوفاء، لا نفي الانعقاد، أي لا يوفى باليمين، ولا بالنذر في المعصية والقطيعة ولا بما لا يملك، لم يرد أنه لا كفارة بذلك عليه، بدليل أن الحالف على ذلك عليه الكفارة عند عامة العلماء، وهو من العلم العام الذي يعرفه العامة والخاصة، فإذا قيل لا يمين في كذا أي لا وفاء فيها لم يرد أنها لا تنعقد، ولا أنه لا كفارة فيها»[1]، ويستشهد على هذا المعنى بالآيات التي نفت أيمان الكفار كقوله تعالى: ﴿وَإِن نَّكَثُوٓاْ أَيْمَٰنَهُم مِّنۢ بَعْدِ عَهْدِهِمْ وَطَعَنُواْ فِى دِينِكُمْ فَقَٰتِلُوٓاْ أَئِمَّةَ ٱلْكُفْرِ إِنَّهُمْ لَآ أَيْمَٰنَ لَهُمْ لَعَلَّهُمْ يَنتَهُونَ﴾ [التوبة١٢] فليس المقصود بها أنهم لا تنعقد أيمانهم وإنما المقصود أنهم لا يوفون بها بدليل قوله: ﴿وَإِن نَّكَثُوٓاْ أَيْمَٰنَهُم﴾ والمعنى أنهم لم يفوا بها[2]، فدل على أن نفي اليمين والنذر في الشرع ليس معناه نفي الانعقاد الذي تترتب عليه الكفارة، وإنما معناه عدم صحتهما الذي يترتب عليه عدم لزوم الوفاء بهما، وإلى نفس هذا المفهوم أشار السندي[3] عند شرح حديث "لا نذر في معصية وكفارته

(المستدرك ٤/٣٣٣)، وابن حبان برقم (٤٣٥٥) في كتاب الأيمان (ابن بلبان١٠/١٩٧)، وسكت عنه أبو داود، وقال الحاكم صحيح الإسناد ووافقه الذهبي.

(١)العقود ص ٥٢

(٢)انظر: العقود ص ٥٢

(٣)هو نور الدين أبو الحسن محمد بن عبد الهادي التتوي السندي المدني، فقيه حنفي عالم بالحديث والتفسير والعربية، ولد في (تتة) من بلاد السند ثم رحل إلى

=

كفارة يمين"[١] إذ يقول:«"لا نذر في معصية" ليس معناه أنه لا ينعقد أصلا إذ لا يناسب ذلك قوله: "وكفارته... الخ"، بل معناه ليس فيه وفاء، وهذا هو صريح بعض الروايات الصحيحة، فإن فيها "لا وفاء لنذر في معصية"،وقوله: "وكفارته...الخ" معناه أنه ينعقد يمينا يجب فيه الحنث »[٢]، وعلل الطيبي[٣] ضرورة تقدير نفي الوفاء دون الانعقاد في الحديث بقوله: « وإنما قدر الوفاء لأن "لا" لنفي الجنس يقتضي نفي الماهية فإذا نفيت ينتفي ما يتعلق بها وهو غير صحيح لقوله بعده وكفارته ككفارة يمين فإذا يتعين تقدير الوفاء »[٤]، وهذه الأحاديث التي أشار إليها

(تستر)فتلقى فيها العلم، ثم المدينة النبوية فاستقر بها حتى أصبح محدثها وتوفي بها سنة ١١٣٨هـ له مصنفات غير حاشيته على النسائي (انظر: سلك الدرر للمرداوي ٦٦/٤، هدية العارفين ٤١١/١، معجم المطبوعات ١٠٥٩، الأعلام ٢٥٣٩/٦).

(١)أخرجه أبو داود برقم (٣٢٩٠) في كتاب الأيمان والنذور، باب من رأى عليه كفارة إذا كان معصية (السنن ٥٩٤/٣)، والترمذي برقم (١٥٦٢) في الأيمان والنذور باب لا نذر في معصية (التحفة١٠٢/٥)، والنسائي برقم (٣٨٤٣) في الأيمان والنذور باب كفارة النذر (السنن ٣٣/٧)، وابن ماجه برقم (٢١٢٥) في الكفارات باب النذر في المعصية (السنن١ /٦٨٦)، وقد ضعفوا الحديث فقالوا لم يسمعه الزهري من أبي سلمة ولكنه سمعه من ابن أرقم وهو متروك، ولكن الألباني قال هو صحيح وبين وجه صحته وناقش الكلام حوله (انظر: الإرواء ٢١٤/٨-٢١٧).

(٢)حاشية السندي على سنن النسائي ٣٣/٧

(٣)شرف الدين أبو محمد الحسين بن محمد بن عبد الله الطيبي، من علماء الحديث والتفسير والبيان، عراقي من أهل توريز، كان غنيا ينفق ماله على الفقراء، مقبلا على نشر العلم، له مصنفات في اللغة والتفسير والحديث منها "شرح مشكاة المصابيح" في الحديث، توفي سنة٧٤٣هـ (انظر: الدرر٨٦/٢، البدر الطالع٢٢٩/١، الشذرات١٣٧/٦، الأعلام٢٥٦/٢).

(٤)مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح لملا علي القاري ٣٩/٧

السندي مصرحة بتفسير "لا نذر"، و "لا يمين" في كذا بأن معناه "لا وفاء فيها" مما يؤيد ما قال به ابن تيمية من مغايرة الصحة للانعقاد، في الأيمان والنذور، كما في سائر العقود، ويدل على أن انعقاد اليمين أو النذر يرتب عليه الكفارة حتى لو كان لا يلزم الوفاء به، منها: حديث المرأة التي نذرت أن تنحر ناقة النبي ﷺإذا هي نجت عليها، وفيه أنه قال لها:"لا وفاء لنذر في معصية الله ولا فيما لا يملك العبد"، وفي روية أخرى " لا نذر في معصية"[١]، مما يدل على أن العبارتين تفسران بعضهما، ومنها: حديث الرجل الذي نذر أن ينحر إبلا "ببوانة" وفيه قوله ﷺ: "لا وفاء لنذر في معصية الله ولا فيما لا يملك ابن آدم"[٢]، ومنها حديث:" ولا وفاء نذر فيما لا تملك"[٣]، ففي مجموع هذه الأحاديث دلالة واضحة على وجاهة

---

(١)أخرجه مسلم، برقم(١٦٤١)، وأبو داود برقم(٣٣١٦)، وأحمد في المسند ٤٣٠/٤، والدارمي برقم (٢٥٠٥)، وبرقم(٢٣٣٧) مختصرا، والدارقطني برقم (٣٧) النذور، بلفظ" لا نذر في معصية " كلهم من طرق أبي قلابة عن أبي المهلب، عن عمران بن حصين.

(٢)أخرجه أبو داود برقم(٣٣١٣)، من حديث ثابت بن الضحاك، وابن ماجه برقم(٢١٣٠) من حديث ابن عباس، وبرقم(٢١٣١) من حديث ميمونة بنت كردم، وأحمد في مسنده ٦٤/٤، ٣٧٦/٥، ٣٦٦/٦، من حديث ميمونة أيضا، والبيهقي في سننه الكبرى٨٣/١٠، من حديث ثابت بن الضحاك، وابن عباس، والطبراني في معجمه الكبير ١٨٩/١٩، ٣٩/٤٢٦،٢٥، ٤٠/٢٥ من حديث ميمونة، وفي ١٩٠/١٩، من حديث عبد الله بن عمرو.

(٣)أخرجه أبو داود برقم(٢١٩٠)، وزاد في رواية " ومن حلف على معصية فلا يمين له، ومن حلف على قطيعة رحم فلا يمين له"، والترمذي برقم (١١٨١) وقال: "حديث عبد الله بن عمرو حديث حسن صحيح، وهو أحسن شيء روي في هذا الباب"، وأخرجه أيضا: ابن ماجه برقم (٢٠٤٧) بدون ذكر النذر.

رأي الشيخ الذي ينبني على التفريق بين عدم انعقاد النذر واليمين وبين عدم صحتهما، فالنهي عنهما أو نفيهما على لسان الشرع كما جاءت الأحاديث يقتضي عدم الوفاء بهما وليس عدم انعقادهما بدليل أنه رتب عليهما الكفارة مع ذلك النفي، ولا معنى للزوم الكفارة في غير المنعقد، مع تصريح هذه الروايات بنفي الوفاء فلزم أن يحمل عليه النفي المطلق؛ إذ بذلك تكتمل الصورة وتلتئم أجزاؤها وتتناسق أطرافها فيكون النفي مقصودا به عدم الصحة، وترتب الكفارة الوارد في ذات السياق مفيدا لانعقاد العقد، وبذلك يكون العقد المنعقد الصحيح مغايرا للمنعقد غير الصحيح، فالأول يترتب عليه الوفاء والثاني لا يجوز الوفاء به وقد يترتب عليه من الأحكام ما يتناسب معه كنوع عقوبة أو جزاء أو أثر يدور مع مؤثره وذلك كالكفارة وهي التي تلزم في كل يمين أو نذر منعقدين كما تترتب على كل عقد منعقد أحكام معينة حتى لو لم يكن صحيحا لازما أو جائز الوفاء كحل المقبوض بالعقد المنعقد غير الصحيح في حين لا يحل المقبوض في غير المنعقد بحال، وكذا لزوم فسخ العقد المنعقد حتى مع كونه غير صحيح، بخلاف غير المنعقد فلا يفسخ مطلقا لأنه لم ينعقد ابتداء.

والعقد غير الصحيح عند ابن تيمية هو ما يقابل الصحيح كما عند الجمهور، وقد صرح بهذا التقابل أحيانا كقوله: «الأقوال يشترط لثبوت أحكامها العقل، ويعتبر فيها القصد، وتكون صحيحة تارة وهو: ما ترتب أثره عليه فأفاد حكمه، وفاسدة أخرى وهو ما لم يكن كذلك»[1]، والباطل عنده هو نفس الفاسد فهما مترادفان في المعنى كما يرى الجمهور، على هذا تدل سائر بحوثه التي وقفت عليها، وعلى مقتضاه كل قواعده

---

(١) الفتاوى الكبرى٦/١٨٥

وتفريعاته، فهو يستخدم كل واحد منهما حيث يستخدم الآخر، ولم أره في موقف واحد فرق بينهما أو ذكر ما يدل على ذلك، بل قد نص على هذا الترادف في "المسودة"[١]، وعلى هذا فالعقد غير الصحيح عند ابن تيمية هو الذي لم يترتب عليه مقصوده، ولم يفد حكمه، ويسمى فاسدا وباطلا؛ ولهذا دائما ما يؤكد ثنائية تقسيم العقود بهذه الصورة، بمثل قوله:«...وإذا لم تكن فاسدة كانت صحيحة»[٢]، وقوله:«...والقبض ينقسم إلى صحيح وفاسد كالعقد»[٣]، ثم يوضح معنى فساد العقد بقوله: «ومعنى فساده عدم ترتب أثره الذي يريده المنهي، مثل نهيه عن البيع والنكاح المحرم، فإن فساده عدم حصول الملك»[٤]، ومعنى بطلانه بقوله:«هو ما لم يحصل به مقصوده، ولم يترتب عليه أثره فلم يكن فيه المنفعة المطلوبة منه»[٥].

وفساد العقود وبطلانها عند ابن تيمية مبني على قاعدة "النهي يقتضي الفساد" كما هو عند جماهير الفقهاء، فهو يرى أن العقد الذي ورد النهي عنه على لسان الشرع، أو كان معصية في نفسه، أو ذريعة إلى معصية فإنه عقد باطل لا يصح، بل هو يرى أنه لا سبب يقتضي فساد العقد غير التحريم، كما لا معنى لتصحيح العقد إلا بحصول مقصوده، «فإذا لم تكن حراما لم تكن فاسدة؛ لأن الفساد إنما ينشأ من التحريم، وإذا لم تكن

---

(١) انظر: ص ١٤٠.

(٢)مجموع الفتاوى ١٥٠/٢٩

(٣)مجموع الفتاوى ٢٠/٢٩

(٤) الفتاوى الكبرى ٧٣/٦

(٥)مجموع الفتاوى ٣٤٩/١١

فاسدة كانت صحيحة»[١]، ويرى أن كل معصية فساد، وكل فساد فإن الشارع ينهى عنه ويبطله، ويقول:«...فكل من عمل بمعصية الله فهو مفسد، والمحرمات معصية الله فالشارع ينهى عنه ليمنع الفساد ويدفعه»[٢]، ولكنه يفرق في هذا الصدد بين أمور:

التفريق الأول: بين العقد المباح الجنس والمحرم الجنس

فلا يعتبر النهي مقتضيا للفساد، إلا في العقود والتصرفات التي يباح أصلها؛ فالقاعدة عنده في هذا:«أن كل عقد يباح تارة ويحرم تارة كالبيع والنكاح إذا فعل على الوجه المحرم لم يكن لازما نافذا، كما يلزم الحلال الذي أباحه الله ورسوله ﷺ»[٣]، وهو يقصد بهذا إخراج التصرفات التي هي محرمة الجنس فلا يلحقها الفساد لعدم قابليتها للصحة وهي مقابل الفاسد، فلا توصف لهذا بأي منهما؛ ويقول تأكيدا لذلك: «ولهذا اتفق المسلمون على أن ما حرمه الله من نكاح المحارم ومن النكاح في العدة، ونحو ذلك يقع باطلا غير لازم، وكذلك ما حرمه الله من بيع المحرمات كالخمر والخنزير والميتة، وهذا بخلاف ما كان محرم الجنس كالظهار والقذف والكذب وشهادة الزور ونحو ذلك فإن هذا يستحق من فعله العقوبة بما شرعه الله من الأحكام، فإنه لا يكون تارة حلالا، وتارة حراما حتى يكون تارة صحيحا وتارة فاسدا»[٤]، فالنوع الأول هو الذي يقتضي النهي فيه فساد المنهي عنه بخلاف الثاني كما يقول: «أما الطلاق فجنسه مشروع كالنكاح والبيع، فهو يحل تارة ويحرم تارة، فينقسم إلى صحيح

---

(١)مجموع الفتاوى ١٥٠/٢٩

(٢)مجموع الفتاوى ٢٨٣/٢٩

(٣)مجموع الفتاوى ١٨/٣٣

(٤)مجموع الفتاوى ١٨/٣٣

وفاسد، كما ينقسم البيع والنكاح، والنهي في هذا الجنس يقتضي فساد المنهي عنه»[1].

التفريق الثاني: بين العقد المنعقد الصحيح، والمنعقد غير الصحيح (التفريق بين الانعقاد والصحة)

لم يصرح ابن تيمية بهذا التفريق، ولكن كلامه وتعليلاته وتوجيهاته الاستدلالية تؤكده، وقد سبق أن أشرت إلى شيء من ذلك، وسيكون هنا تفصيل القول فيه، وهذا التفريق مما يختلف فيه ابن تيمية مع فقهاء الشافعية خاصة، فما تدل عليه بحوثه أن كون العقد منعقدا لا يلزم منه أن يكون صحيحا، فإن للصحة آثارها الخاصة، وهي حصول مقصود العقد، وترتب أثره عليه، وللانعقاد آثاره الخاصة كذلك وهي مغايرة لتلك فانعقاد العقد لا يلزم منه أن يحصل منه مقصوده. فقد ينعقد العقد فاسدا واجب الفسخ، وقد تلزم بانعقاده أحكام كلزوم الكفارة بيمين المعصية ونذر المعصية، وهما غير صحيحان لكونهما منهيا عنهما، كما يقول ابن تيمية: «إذا قيل إن الله لا يحب أن يتقرب إليه بمعصية...قيل: والله لا يحب أن يحلف به على معصية، بل هو ينهى عن ذلك»[2]، والنهي يقتضي الفساد، وهذا معنى قوله في سياق استدلاله بآيتي[3]النهي عن تحريم الطيبات: «فقد نهى الرسولَ والمؤمنين عن تحريم الطيبات الطيبات وأمر في ذلك بالكفارة، وهذا يتناول ما إذا حرموها باليمين باتفاق العلماء»[4]،

---

(١)مجموع الفتاوى ٣٣/ ٩٠

(٢)العقود ص ٦٢

(٣) آية المائدة٨٧: ﴿يا أيها الذين آمنوا لا تحرموا طيبات ما أحل الله لكم...الآيات﴾، وآية التحريم١ : ﴿ياأيها النبي لم تحرم ما أحل الله لك... الآيات﴾.

(٤) العقود ص ٥٣

فإذا كان النهي يقتضي الفساد، فيما يباح تارة ويحرم تارة، كما يرى ابن تيمية، واليمين بالله أو بحكم من أحكامه، تكون مباحة، وتكون منهيا عنها، ففي حالة الإباحة تنعقد صحيحة، وفي حالة التحريم تنعقد غير صحيحة، ولهذا أمر فيها بالكفارة مع نهيه عنها، فهي منعقدة، لأنها على مستقبل مقصود، ولهذا ترتبت عليها الكفارة، بخلاف يمين اللغو والغموس اللتين لم تنعقدا، لغياب القصد الصحيح الذي هو شرط انعقاد التصرف، وهذا معنى قول ابن تيمية: «إذا تعمد أن يعقد بالله ما ليس منعقدا به فقد نقض الصلة التي بينه وبين ربه بمنزلة من أخبر عن الله بما هو منزه عنه، أو تبرأ من الله، بخلاف ما إذا حلف على المستقبل فإنه عقد بالله فعلا قاصدا لعقده على وجه التعظيم لله»[1]، وترتب هذه الأحكام والآثار على العقود المنعقدة غير الصحيحة في رأي ابن تيمية مناسب مع عدم صحتها، لأن عدم صحة العقد لا يلزم منه أن لا ترتب عليه كل الأحكام والآثار؛ فإن ذلك خلاف المعقول، لأن لكل أثر مؤثر، ولكل مؤثر أثر، وإنما يناسب عدم الصحة أن لا تترتب عليه الآثار التي هي من "باب الإحسان والإكرام"، لأن الإكرام لا يتناسب مع المعصية، أو تلك التي تكون مقصودة للعاقد من عقده، فلا يمكن أن يحصل عليها بعقد غير صحيح، وإلا كان غير الصحيح مثل الصحيح، فلا وجه للتقسيم حينئذٍ، وأما تلك الآثار التي هي من باب العقوبات أو الضمانات فترتبها على العقد لا يلزم منه صحته، بل يكفي انعقاده، إذ هو القدر الذي يحتاج إليه التصرف حتى تترتب عليه تبعاته «فإن المنهي عن شيء إذا فعله قد تلزمه بفعله كفارة أو حد، أو غير ذلك من العقوبات، فكذلك قد ينهى عن شيء فإذا فعله لزمه واجبات ومحرمات، لكن لا ينهى عن شيء إذا فعله أحلت

---

(١) مجموع الفتاوى ٣٥/٢٧٤

له بسبب فعل المحرم الطيبات، فبرئت ذمته من الواجبات؛ فإن هذا من باب الإكرام والإحسان، والمحرمات لا تكون سببا محضا للإكرام والإحسان»[١]، وقد أشار السرخسي إلى نفس المعنى، عندما لاحظ أن مشروعية الكفارة في الظهار لا يلزم منها أن يكون الظهار عقدا صحيحا، فهو غير صحيح لأنه منهي عنه والنهي يدل على عدم الصحة، بل الكفارة وجبت فيه من باب السببية، وهي تفسير آخر لما نقول به من أن من الآثار ما لا يدل ترتبه على العقد على كون ذلك العقد صحيحا[٢].

ورغم أن هذه الرؤية يخالفه فيها جماهير فقهاء المالكية والشافعية والحنابلة، ويكاد يتفق فيها مع الفقه الحنفي إلا أنه تظل هناك مواطن تميز له، وأخرى لالتقائه بالجمهور وافتراقه عنهم على أنه يلتقي مع من يلتقي به في نفس النقطة التي يفترق عندها مع من يفترق، وتلك ميزة تيمية، وخصيصة حباها الله لشيخ الإسلام يقف الذهن عندها حيرة وإعجابا، والنفس إجلالا وإعظاما.

ففي الوقت الذي يتفق مع الجمهور في ترادف مسمى الفاسد والباطل من حيث المعنى حتى يطلق كل واحد من المسميين حيث يجوز أن يطلق الآخر، يختلف معهم حول ثنائية تقسيم العقود إلى صحيحة وباطلة أو فاسدة، ويصر على أن القسمة ثلاثية ويقحم بين القسمين قسما وسطا بين الباطل من كل الوجوه، والصحيح من كل الوجوه، من خلال تقسيم العقد إلى منعقد وغير منعقد وتفريع المنعقد إلى صحيح وغير صحيح، فيلتقي عند هذه النقطة تماما مع الحنفية الذين يرون ثلاثية القسمة بنفس هذا المفهوم والمعنى مع اختلاف طفيف في الأسماء لا يشكل فرقا كبيرا بقدر

---

(١)مجموع الفتاوى ٨٨/٣٢ وانظر أيضا: نفسه ٢٩/١٦١-١٦٢،

(٢)انظر: أصول السرخسي ٨٤/١

ما يؤكد التميز التيمي الذي لابد منه فتبقى الرؤية التيمية - رغم سبق الفقه الحنفي إليها بقرون - متميزة بالأسماء على الأقل فيسمي الحنفية العقود صحيحة وباطلة وفاسدة، ويسميها ابن تيمية: منعقدة صحيحة، ومنعقدة غير صحيحة، وغير منعقدة، ولكن الخلاف بين ابن تيمية والجمهور يكاد ينحصر مع فقهاء الشافعية وحدهم؛ وذلك لأن هذا الخلاف يتمحور حول منشأ هذه الفكرة عند ابن تيمية، وهو: "مغايرة الانعقاد للصحة"، ولما كان فقهاء الشافعية هم الذي نصوا على ترادف هذين المسميين، بل تجاوزا ذلك إلى أن اعتبروا أحدهما مجرد اثر للآخر كما صرح السبكي فيما نقلته عنه قريبا، وبالتالي، فهو يدور معها دوران الأثر مع المؤثر، وهذا ما لا يراه ابن تيمية الذي يرى أن الانعقاد أوسع من الصحة، فكل صحيح منعقد، وليس كل منعقد صحيح؛ لهذا كانت هذه الرؤية أكثر اصطداما مع رأي الشافعية دون بقية فقهاء المذاهب الذين لا نجد عندهم ما يصرح بهذا الترادف، بل على العكس من ذلك، هناك في كتاباتهم ما يشير إلى موافقة لرأي شيخ الإسلام ابن تيمية، كما سأذكر في هذا السياق.

ولعل أبرز ما يظهر فيه تفريق شيخ الإسلام ابن تيمية بين معنى "الانعقاد والصحة" هو عقود الأيمان والنذور التي اشتهرت بالتقسيم إلى منعقدة وغير منعقدة، أخذا من النص القرآني[١]، ولكن هذا لا يعني قصر هذا المفهوم عليها، فهناك من سائر أنواع العقود ما هو منعقد غير صحيح، حسب المنهج التيمي، كبعض البيوع التي جاء النهي عنها لحق العاقد، وليس لحق الله تعالى، كبيع المصراة، وبيع المعيب، وتلقي

---

(١) المقصود قوله تعالى: ﴿لا يؤاخذكم الله باللغو في أيمانكم ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الأيمان﴾، فجعل من الأيمان منعقد ولغو، فقسمها الفقهاء إلى منعقدة، وغير منعقدة، وسيأتي قريبا تعريفهما إن شاء الله.

الجلب، ونحوها [١]، يقول ابن تيمية: «والتحقيق أن هذا النوع لم يكن النهي فيه لحق الله كنكاح المحرمات والمطلقة ثلاثا، وبيع الربا، بل لحق الإنسان، بحيث لو علم المشتري أن صاحب السلعة ينجش، ورضي بذلك جاز، ولما كان النهي هنا لحق الآدمي، لم يجعله الشارع لازما كالحلال، بل أثبت حق المظلوم وسلطه على الخيار فإن شاء أمضى وإن شاء فسخ»[٢]، وقال عنها: «فالخيرة فيها للمظلوم إن شاء أبطلها وإن شاء أجازها فإن الحق في ذلك له، والشارع لم ينه عنها لحق مختص بالله، كما نهى عن الفواحش»[٣]، وكالعقود على شروط فاسدة إذا لم يعلم العاقد فساد الشرط، فهي كذلك من المنعقد غير الصحيح، بحيث لا يكون العقد صحيحا لازما ولا باطلا[٤]، وكذا العقود التي عقدها الكفار قبل إسلامهم معتقدين صحتها، وما عقده المسلم من العقود الفاسدة بتأويل أو اجتهاد أو فتوى[٥]، وهذه العقود هي ما يسميه الحنفية عقودا فاسدة، وهي عندهم ما كان مشروعا بأصله لا بوصفه، كما سبق، فهذه العقود انعقدت غير صحيحة، وبرهان انعقادها، أنه يلحقها الفسخ، والفسخ لا يدخل إلا فيما كان منعقدا، ولهذا قال الحنفية يجب فسخها، وتملك بالقبض، وقال ابن تيمية لا تقع صحيحة لازمة، فهي لا تكون مثل الصحيحة مطلقا، ولا مثل غير الصحيحة مطلقا؛ ولهذا يمكن للعاقد المتضرر فسخها أو إتمامها

---

(١)انظر: مجموع الفتاوى ٢٩/٢٨٣-٢٨٦ انظر:الفتاوى الكبرى٦/٢٨٥، ٣٠٧، ٣١٦-٣١٧

(٢)مجموع الفتاوى ٢٩/٢٨٥

(٣)مجموع الفتاوى ٢٩/٢٨

(٤)انظر: مجموع الفتاوى ٢٩/٣٤٠، العقود ص ٢١٦-٢١٧

(٥)انظر: مجموع الفتاوى ٢٩/٤١١-٤١٢

بالقبض، فهي صحيحة في حقه باطلة في حق الآخر، وهذا القدر هو الذي يشكل التقاء وجهة نظر ابن تيمية مع الحنفية، واختلافه مع الجمهور، ففي الوقت الذي يتفق مع الجمهور في كون العقد إما صحيح أو غير صحيح، ويعتبر كما يعتبرون الباطل مرادفا للفاسد، يوافق عمليا الأحناف، في القسم الثالث الذي هو وسط بين القسمين، مما يمكن وصفه "بالمنعقد غير الصحيح"، ويجري عليه نظير ما أجراه الحنفية على الفاسد من الحكم، وهو قابليته للفسخ، وهو ما يلزم منه انعقاده، إذ الفسخ من لوازم المنعقدات، ويعتبر القبض فيه قبضا مأذونا وليس مثل القبض في العقود غير الصحيحة مطلقا، التي يعتبر وجودها كعدمه[١]، وقد أشار التهانوي الحنفي إلى ما يؤكد على هذا التوافق بين ابن تيمية والأحناف عندما عرف الانعقاد بما يفيد مغايرته لمعنى الصحة، فقال: «هو ارتباط أجزاء التصرف شرعا فالبيع الفاسد منعقد لا صحيح»[٢]، وقد ذكر علي حيدر في "شرح المجلة" ما هو أصرح من هذا موافقة لابن تيمية حين قال: «والانعقاد يختص بالبيع الصحيح مطلقا، وبالبيع الفاسد بعد حصول القبض، وأما البيع الباطل فلا يوجد فيه انعقاد»[٣]، كما جاءت مادة المجلة رقم (١٠٦) بتقسيم البيع المنعقد إلى صحيح وفاسد، ونافذ وموقوف[٤]، وإذا كان كل ذلك من فقه الأحناف، فليس الحنفية فقط من وافقهم ابن تيمية في هذا الاتجاه، وإن كان قولهم في هذا أشهر من غيرهم وأوضح، فقد وجدت عند المالكية ما يفيد تفريقهم بين انعقاد العقد وبين

---

(١) انظر: مجموع الفتاوى ٢٩/٤٠٧

(٢) كشاف اصطلاحات الفنون ٢/٩٥٤

(٣) درر الحكام شرح مجلة الأحكام ١/٩٢

(٤) انظر: مجلة الأحكام العدلية مادة ١٠٦

صحته - وهذا ما يؤكد ما ذكرته من أن الاختلاف في هذه الرؤية يكاد ينحصر بين ابن تيمية وجماهير الشافعية دون بقية الفقهاء - يقول الدسوقي[١] شارحا قول الدردير[٢] " ينعقد أي يحصل ويوجد البيع": «إنما فسر ينعقد بما ذكر لأن انعقاد الشيء عبارة عن تقومه بأجزائه، ولا يصح أن يفسر بـ(يصح) أو (يلزم)؛ لأنه قد يحصل البيع بالمعاطاة أو غيرها من الصيغ، ولا يكون صحيحا أو لازما والحقائق الشرعية تشمل الصحيح والفاسد»[٣]، وهذا القدر من معنى الانعقاد هو تماما ما يمثل رأي ابن تيمية، فهو يرى أن العقد المنعقد حقيقته الشرعية قائمة بمجرد الانعقاد؛ إذ أن الانعقاد يعني توفر أجزائه التي يقوم بها، سواء كان صحيحا لازما، أو كان غير صحيح وغير لازم، حتى الحنابلة هناك في تفريعاتهم وقواعدهم ما يدل على قولهم بمغايرة الصحة للانعقاد، ولو على خلاف بينهم، فمن قواعد ابن رجب: "العقود الفاسدة هل هي منعقدة أو لا؟"[٤]، فمع أن الصيغة الاستفهامية التي صيغت فيها القاعدة تشير إلى خلاف

---

(١)هو محمد بن أحمد بن عرفة الدسوقي، فقيه مالكي من علماء العربية، من أهل (دسوق) بمصر، تعلم وأقام بالقاهرة، كان من المدرسين بالأزهر، له مصنفات في اللغة والفقه المالكي، توفي بالقاهرة سنة ١٢٣٠هـ (انظر: تاريخ الجبرتي ٣٢٢/٧، معجم المطبوعات ٨٧٥، الأعلام ١٧/٦).

(٢)هو أبو البركات أحمد بن محمد بن أحمد العدوي الشهير بالدردير، فقيه مالكي، ولد في بني عدي بمصر سنة ١١٢٧هـ، وتعلم بالأزهر، من كتبه "أقرب المسالك لمذهب الإمام مالك"، "وشرح مختصر خليل" المعروف بالشرح الكبير، وتوفي بالقاهرة سنة ١٢٠١هـ (انظر: الأعلام ٢٤٤/١، تاريخ الجبرتي ٤٧/٤، وشجرة النور ٣٥٩).

(٣) حاشية الدسوقي ٢/٣.

(٤)قاعدة رقم٤٦، قواعد ابن رجب ص ٦٣

حولها في المذهب، إلا أن الذي يهمنا هنا هو القول بمبدأ التغاير، ولاسيما مع التفريع على مقتضاه بالصورة التي نقول بها، وهو ترتب بعض الآثار على انعقاد العقد، غير تلك التي تترتب عليه لو كان صحيحا، مما لا يتأتى مع عدم انعقاده، وقد مثل ابن رجب لهذه العقود المنعقدة فاسدة، بالعقود الجائزة كالشركة والمضاربة والوكالة، ووجه انعقادها مع الفساد - والفساد عدم الصحة - صحة التصرف فيها مع الإذن، وتلك العقود المبنية على السراية والتغليب كالنكاح والطلاق والعتاق، ووجه انعقادها مع الفساد ترتب بعض الأحكام عليها، كلزوم المهر بالنكاح الفاسد، واستقراره بالخلوة ولحوق النسب به، ولزوم عدة الوفاة، ولزوم الطلاق الفاسد، والعتق الفاسد[1]، وابن اللحام مع تصريحه بترادف الباطل والفاسد في المذهب، إلا أنه أمام هذه الفروع التي طبق فيها التغاير بين المفهومين، لم يستطع أن يجد تفسيرا يحافظ على اطراد القاعدة إلا قوله: «ولم يفرق الأصحاب بين الفاسد والباطل في المنهي عنه، وإنما فرقوا بين الفاسد والباطل في مسائل الدليل»[2]، وهذا إقرار صريح بمغايرة الباطل للفاسد خلاف ما تقول به قاعدة ترادفهما، وأما نوع هذا التغاير فلا يتعلق به كبير غرض عند التطبيق، ولهذا صرح بعد هذا مباشرة بما يدل على نفس المنهج الحنفي تطبيقا، كما صرح بما يوافقه قبل ذلك تأصيلا، وذلك عند تفريقه بين صحيح النكاح وفاسده بقوله: «فالباطل المجمع على بطلانه لا يترتب عليه شيء من أحكام الصحيح... وأما الفاسد المختلف فيه فيثبت له أحكام الصحيح»[3]، وهذا عين ما يقول به الحنفية

---

(١)انظر: قواعد ابن رجب ص٦٣-٦٤

(٢)القواعد والفوائد الأصولية، ص٩٥، قاعدة رقم (٢١)

(٣)القواعد والفوائد الأصولية، ص٩٦-٩٧، قاعدة رقم (٢١)

في التفريق بين الباطل والفاسد، ويقوله ابن تيمية في التفريق بين المنعقد وغير المنعقد، فغير المنعقد والباطل لا يترتب عليهما شيء من الأحكام، وأما الفاسد والمنعقد غير الصحيح، فتترتب عليهما بعض الأحكام التي تتناسب مع ما فيهما من الانعقاد، وأما الشافعية الذين صرحوا بترادف الصحة والانعقاد فقد اضطربت عليهم بعض الفروع على هذا التأصيل، كقولهم: إن إجارة الكافر للمسلم إجارة عينية عقد صحيح منعقد ولكن لا يترتب عليه مقصوده فيؤمر بالفسخ في الحال، وكذا الحالف على معصية قالوا: انعقدت يمينه ولزمه الحنث والكفارة[١]، وهذان الفرعان اللذان ظهر فيهما التناقض على القول بترادف معنى الصحة والانعقاد، ينسجمان تمام الانسجام مع ما اختاره ابن تيمية من مغايرة انعقاد العقد لصحته، فهما عقدان منعقدان غير صحيحين فيلزم منهما ما يلزم من العقد المنعقد غير الصحيح، من لزوم الفسخ، وترتب الكفارة التي توجب فسخ اليمين، كما قررته هنا، وهذا يدل على رجحان المسلك الحنفي والتيمي في هذه المسألة، وهذا ما جعل القرافي يقول استحسانا له: «وهو فقه حسن»[٢]، والطوفي يصفه بأنه: «أدخل في التدقيق وأشبه بالتحقيق»[٣]، ورجحانه واضح في كونه ينتظم كل الفروع والجزئيات فلا يحتاج إلى أجوبة على الصور التي تنخرم بها القاعدة بخلاف القول بترادف الفاسد والباطل أو المنعقد والصحيح، الذي تخرج عنه صور كثيرة تحتاج إلى أجوبة خاصة؛ ولهذا اضطربت فيه المذاهب كما مثلنا، والله أعلم.

ونحن يهمنا هذا التقسيم في بحثنا هذا بقدر علاقته باليمين والنذر،

---

(١) انظر: المنثور ٢/٤٠٩

(٢)الفروق ٢/٨٤

(٣)شرح مختصر الروضة ١/٣٧٩

وتقسيم العقود إلى منعقدة صحيحة، ومنعقدة غير صحيحة، يقدم لبحثنا خدمات جليلة، من أهمها أنه يفسر لنا حِكَم وأحكام محللات هذين العقدين وهما الكفارة والاستثناء، متى يمكن التحليل بهما ومتى لا يمكن، وما هي الأيمان والنذور التي تدخلها والتي لا تدخلها؟، وهذا ما سيظهر إن شاء الله عند بيان تقسيماتها.

والخلاصة: أن ابن تيمية يرى أن انعقاد العقد مبني على مشروعية أصله وتوفر أركانه، وهو نظير قول الحنفية في العقد الصحيح إذا كان مشروعا بأصله فقط دون وصفه فهو فاسد، وأما ابن تيمية فهو يرى أنه إذا كان كذلك فهو منعقد، فإذا أضيف إلى مشروعية الأصل توفر الشروط والأوصاف المعتبرة، فهو "صحيح" عند الحنفية، مشروع بأصله ووصفه كما يقولون، "منعقد صحيح" عند ابن تيمية وهو ما ترتب عليه مقصوده، ونظير ذلك في الأيمان والنذور: أن المنعقد منها ما كان لله أو بالله، التزاما له أو به، وهو ما يسميه "أيمان المسلمين" كما سيأتي إن شاء الله، وهو ما ترتب عليه الكفارة سواء كان صحيحا أو لم يكن، وغير المنعقد منها ما كان غير مشروع الأصل بأن كان التزاما بغير الله أو لغير الله، فهو شرك لا يصح انعقاده بأصله، وهذا لا يترتب عليه أي حكم، ولا يلحقه أي أثر، بل إن وجوده كعدمه، وأما الصحيح منها فما كان منعقدا على مباح أو طاعة، لأنه غير منهي عنه، فهو صحيح، يترتب عليه مقصوده، ويلزم الوفاء به إن كان لازما، أو يجوز إن كان جائزا، كما سيأتي، وترتب عليه الكفارة عند عدم الوفاء، فهو مشروع بأصله ومشروع بوصفه، متوفر الأركان والشروط، وأما المنعقد غير الصحيح، فهو ما كان على معصية من الأيمان والنذور، فهو غير صحيح، فلا يترتب عليه مقصوده، فلا يجوز الوفاء بموجبه، ولكنه منعقد ولهذا تترتب عليه الكفارة.

فالحاصل أن الانعقاد في الأيمان والنذور يتعلق بالمعقود به وله، يمينا

أو نذرا، فإذا كان مشروعا فالعقد منعقد، وإذ لم يكن كذلك فالعقد غير منعقد، والصحة تتعلق بالمعقود عليه، فإذا كان مشروعا فالعقد صحيح، وإذا لم يكن كذلك فالعقد غير صحيح، وبهذا يكون العقد منعقدا غير صحيح، ولكنه لا يكون صحيحا غير منعقد.

ثانيا : تصنيف العقود من حيث اللزوم وعدمه

من التصنيفات التي يذكرها الفقهاء للعقود الصحيحة، تصنيفها، إلى عقود صحيحة لازمة، وصحيحة غير لازمة أو جائزة، وهذا التصنيف ذو أهمية خاصة لنا في بحثنا لعلاقته الوثيقة بالأيمان والنذور، ولتعلق بعض أحكامهما به؛ ولهذا سأسلط عليه بعض الضوء، فأقول مستعينا بالله:

العقد الصحيح اللازم

هو الذي يجب الوفاء بمقتضاه فورا، ولا يقبل الفسخ من أي واحد من العاقدين على انفراد أو على جهة الاستقلال، وذلك مثل البيع الذي لا خيار فيه، والنكاح الصحيح، وغير ذلك من أنواع العقود، ومن هذا القسم يمين الطاعة، التي تكون على فعل واجب أو ترك حرام، ونذر التبرر، فهي عقود لازمة يجب الوفاء بمقتضاها، لا تشرع فيها الكفارة قبل الحنث، لما يفضي إليه ذلك من خلاف مقصود الشارع، ولكنه متى حنث فيها لزمته كفارة بعد الحنث، ودور هذه الكفارة رفع إثم المخالفة لا حل عقد اليمين ولا فسخه، وسيأتي مزيد تفصيل لهذا إن شاء الله تعالى.

العقد الصحيح غير اللازم أو الجائز

هي العقود التي تنعقد صحيحة ولكنها لا تلزم موجباتها على الفور، وتكون جائزة، إما من جهة أحد العاقدين كالرهن والكتابة والضمان والكفالة، أو كليهما كالشركة والوكالة والقراض والوصية والعارية والوديعة والقرض، ونحو ذلك، ويمين المباح وما لا معصية فيه من هذا

القسم فهي جائزة بالنسبة للعاقد بعد أن أذن له في ذلك المعقود به وهو الله، فله المضي في موجبها، وله حلها وفسخها بالكفارة، وتكون الكفارة فيها قبل الحنث تحليلية لأنها حلت عقد اليمين، وألغت موجبه، وبعد الحنث تكفيرية لأنها تكفر إثم مخالفة العقد الذي ما زال في هذه الحالة قائما، وسأتناول ذلك بالتفصيل في موضعه إن شاء الله.

* * * * *

المطلب الثاني

الأيمان والنذور

بعد أن فرغت من هذه التقدمة حول نظرية العقود بمعنى واسع، يحسن بي أن أخصص كلامي فيما هو مقصود بحثي، وهو عقدا اليمين والنذر، فأذكر عنهما أهم ما يتعلق بهما، مطبقا عليهما ما قررته في تلك التقدمة عن النظرية التيمية في العقد، فأقول وبالله التوفيق:

تعريف اليمين والنذر والفرق بينهما

اليمين لغة

اليمين في اللغة من اليمن بمعنى البركة، والقوة، وهي هنا بمعنى الحلف والقسم، قال الجوهري:«اسم وضع للقسم، قيل سمي الحلف يمينا لأنهم كانوا إذا تحالفوا ضرب كل واحد منهم يمينه على يمين صاحبه فسمي الحلف يمينا مجازا»[1]، وقد ذكرنا أن هذا الأصل الوضعي لكلمة اليمين عميق الصلة بعقدية اليمين، بما فيه من معنى ربط إحدى اليدين بالأخرى، ولهذا نصوا على ذكره ضمن المعاني اللغوية لها.

اليمين اصطلاحا

اليمين عند ابن تيمية هي: ما تضمنت حضا أو منعا في الإنشاء، أو

(١)انظر: الصحاح للجوهري ٢٢٢١/٦، معجم مقاييس اللغة ١٥٨/٦، لسان العرب ٤٦٠/١٥، المصباح المنير ٩٣٩/٢ (يمن) وانظر أيضا: مجموع الفتاوى ١٣٩/٢٩، ٣٣١/٣٥.

تصديقا أو تكذيبا في الخبر، بالتزام ما يكره الحالف وقوعه عند المخالفة[١]، وبهذا المعنى عرفها النووي[٢]، وأما فقهاء الحنابلة فقالوا: هي توكيد الحكم بذكر معظم على وجه مخصوص[٣]، وتعريف الجرجاني، والتهانوي يدخل فيها التعليق فهي عندهما: عبارة عن تقوية الخبر بذكر الله تعالى أو صفاته على وجه مخصوص، أو تعليق الجزاء على وجه ينزل الجزاء عند وجود الشرط[٤]، ورأي ابن تيمية أقرب إلى هذا التعريف، فمفهوم اليمين الاصطلاحي عنده يشمل كل ما يحمل معنى الحض أو المنع أو التصديق أو التكذيب بصيغة التعليق أو القسم، كما سيأتي إن شاء الله.

النذر لغة

النذر في اللغة من الوجوب، ولهذا قالوا:هو ما يوجبه على نفسه، أو هو أن توجب على نفسك ما ليس بواجب لحدوث أمر[٥]، وقال التهانوي هو لغة: الوعد بخير أو شر[٦]، ومن هنا ارتبط بمعنى العقد اللغوي، بما يدل عليه الوجوب والإيجاب من ربط وإحكام إرادة الناذر على ما نذره.

---

(١)انظر:مجموع الفتاوى ١٤١/٣٣، ٣٣٤/٣٥،الفتاوى الكبرى٣١١/٣، مختصر الفتاوى المصرية، ص٤٤١.

(٢)انظر:تحرير ألفاظ التنبيه ص٢٦٦.

(٣)انظر:المطلع ص٣٨٧، الدر النقي ٧٩٦/٣

(٤)انظر:التعريفات للجرجاني ص٢٥٩، وكشاف اصطلاحات الفنون ١٥٤٩/٣.

(٥)انظر:الصحاح للجوهري ٨٢٥/٢، معجم مقاييس اللغة ٤١٤/٥،لسان العرب ١٠٠/١٤، المصباح المنير ٩٣٩/٢، مفردات الراغب ص٤٨٧ (نذر).

(٦)انظر: كشاف اصطلاحات الفنون ١٣٨٣/٣

النذر اصطلاحا

عرفه الفقهاء بأنه:ما يوجبه على نفسه تبرعا[(١)]، وحده بعضهم بأنه:التزام قربة غير واجبة بأصل الشرع تقربا لله، منجزا أو معلقا[(٢)]، وأما عند ابن تيمية فهو:أن يوجب على نفسه ما يحبه الله ويرضاه قصدا للتقرب بذلك الفعل إلى الله[(٣)].

الفرق بين اليمين والنذر

يظهر من خلال تعريف ابن تيمية لكل من النذر واليمين أنه يفرق بدقة بين المسميين؛ حرصا منه على عدم الخلط بين مفهوميهما؛ لأن ذلك الخلط نشأ عنه كثير من الأخطاء المنهجية المتعلقة بهما، وانبنت عليه أحكام خاطئة، ذات تأثير بالغ في حياة الناس، وخاصة ما يتعلق منها بالجانب الأسري، من أحكام الطلاق والنكاح ونحوه؛ لكل هذا فقد أولى شيخ الإسلام مسألة التفريق بين مفهومي اليمين والنذر وحقيقة كل منهما عناية خاصة، بعيدا عن القوالب اللفظية، التي قد تلبس الحقائق، وتخفي المعاني الجوهرية، وهذا ما سأبينه بوضوح أكثر في القواعد إن شاء الله تعالى، وابن تيمية في تفريقه بين اليمين والنذر يركز على أسس هي:

(١) من حيث حقيقتهما، يفرق بينهما على أساس (القصد)

أ- فالناذر يقصد التقرب إلى الله، والحالف لم يقصد إلا حض نفسه أو غيره أو منعهما، أو التصديق أو التكذيب.

---

(١)انظر:لمطلع ص٣٩٢، الدر النقي٣/٧٩٧، النهاية في غريب الحديث ٥/٣٩.

(٢)انظر:كشاف اصطلاحات الفنون ٣/١٣٨٣، تعريفات الجرجاني ص٢٤٠، القاموس الفقهي ص٣٥٠، معجم لغة الفقهاء ص٤٧٧.

(٣)انظر:مجموع الفتاوى٣٥/٣٣٤، العقود ص ٢٦

ب-والحالف في صيغة التعليق يكره الجزاء ويكره الشرط، بينما الناذر يقصد وقوع الشرط ليقع الجزاء.

(٢) من حيث حكمهما يفرق بينهما على أساس (الموجب)؛ فاليمين موجبها التكفير فقط، بينما موجب النذر الوفاء بالمنذور.

وفيما عدا هذه الفروق فإن النذر واليمين تعتريهما أحكام واحدة، ويصنفان جنبا إلى جنب في التصنيفات التي تشمل سائر العقود؛ ذلك أن الشبه بينهما كبير جدا وفي جوانب متعددة يصعب حصرها، وشرح جوانبها، ويكفي أنهما معقودان بالله أو لله، وهذا وجه التلازم القوي بينهما، ووجه الخلط بينهما، ولكن الفرق بينهما كما قرره ابن تيمية في أصل حقيقة كل واحد منهما وحكمه، فأصل حقيقة عقد النذر التقرب إلى الله تعالى بما يحبه من القرب، ولهذا كان أصل حكمه الشرعي وجوب الوفاء، وأصل حقيقة اليمين التوصل إلى غرض للحالف بالحض والمنع أو التصديق والتكذيب، ولهذا كان أصل حكمه الشرعي عدم وجوب الوفاء، بل التكفير، وهذا معنى قوله عند تفريقه بينهما: «والفرق بينهما أن الناذر قصده التقرب إلى الله تعالى، فإذا التزم لله قربة لزمته؛ لأن ذلك ينفعه في دينه، وهو بدون النذر لم يكن يفعل ذلك، فصار النذر ملزما له، ولهذا قال النبي ﷺ "النذر لا يأتي بخير ولكن الله يستخرج به من البخيل"[1]، فإنه يعطي على النذر ما لا يعطي على غيره، وصار مثلما يجب في المعاوضات من إعطاء الأموال ما لا يجب في غيرها، والبخيل لا يعطي إلا بعوض، وأما اليمين فليس قصده التقرب إلى الله، وإنما

---

(١) أخرجه البخاري برقم(٦٦٠٨) في كتاب القدر باب إلقاء العبد النذر إلى القدر (الفتح١١/٦١٠)، ومسلم برقم(١٦٣٩) في كتاب النذر (النووي٩٧-٩٨) من حديث ابن عمر.

قصده حض نفسه أو منعها، أو حض غيره أو منعه، فالمقصود بها:أن يحلف بالله على بلوغ غرضه ومراده سواء كان طاعة أو معصية، ولهذا لم يوجب الله عليه شيئا، لأن الله لا يوجب على الإنسان أن يفعل ما يشتهيه ويريده إذا لم يرده الله »[1]، ومع هذا فقد يكون كل واحد منهما واجب الوفاء، أو محرم الوفاء، إذا كان صحيحا أو غير صحيح، تلزم به الكفارة، أو لا تلزم إذا كان منعقدا أو غير منعقد على ما سيأتي إن شاء الله.

وقد لخص ابن تيمية سبب الغلط والخلط الواقعين بين مفهومي اليمين والنذر بقوله:

«يشتبه على الناس في هذا الباب أمران:

أحدهما:أن يظن الظان أن ما فعله لله، ولا يكون لله بل يكون لهواه، ويظن أن الذي عقده وعاهد عليه من باب النذر، وهو من باب اليمين، فهذا يرجع إلى قصده ونيته، كثيرا ما يشتبه فيه الخير بالشر.

والثاني:أن يظن الظان أن ما عاهد الله عليه وحلف عليه الأيمان المغلظة أنه لا يجوز الحنث فيه بحال، وهذا غلط بل الصواب في ذلك قول النبي ﷺ"من حلف على يمين فرأى غيرها خيرا منها فليأت الذي هو خير وليكفر عن يمينه"[2]، فالاشتباه يقع في نفس الحالف تعظيما للمحلوف والمعاهد به، هل يكفر أو لا ؟، والثاني في قصد المعاهد

---

(١)العقود ص ٢٥

(٢)أخرجه مسلم برقم (١٦٥٠) في كتاب الأيمان (النووي ١١/١١٤)، والترمذي برقم(١٥٦٩) في النذور والأيمان باب الكفارة قبل الحنث (التحفة ١٠٧/٥)، ومالك في الموطأ برقم(١٠٣٤) في النذور والأيمان باب ما تجب فيه الكفارة من الأيمان (الموطأ ص٣٥٨) كلهم من حديث أبي هريرة وله شواهد عن جمع من الصحابة ستأتي إن شاء الله.

المعاقد الحالف الناذر، هل أصل قصده أن يطيع الله ويتقرب إليه بما التزمه أو ليس قصده ذلك، بل قصده ما تقصده النفوس كثيرا، وغالبا من نيل أغراضها وأهوائها، وهذا هو الذي جاء الكتاب والسنة بتكفيره على أي وجه كان، وبأي شيء حلف » ا هـ[١]، وهذا الخلط هو الذي سعى ابن تيمية إلى تلافيه، تقعيدا وتفريعا، كما سيظهر بجلاء من خلال مباحث هذه الرسالة بإذنه تعالى.

صيغ اليمين والنذر

يقسم شيخ الإسلام ابن تيمية صيغ القسم إلى قسمين، ويبني على هذا التقسيم مسائل مهمة من اختياراته الفقهية في باب الأيمان والنذور وهما:

أولا : صيغة القسم

وهي أن يذكر المحلوف به والمحلوف عليه بصيغة منجزة غير معلقة، كأن يقول، والله لأفعلن، والله لن أفعل، علي الطلاق لأفعلن، وعلي الصدقة لا فعلت كذا، وهي أغلب ما تستخدم في اليمين، وقد تستخدم في النذر، وهي كما تستخدم في اليمين بالله تستخدم كذلك مع سائر الأيمان الأخرى كما مثلنا، يقول ابن قدامة:« وقد استعمل الطلاق والعتاق استعمال القسم، وجعل جوابا له، فإذا قال:أنت طالق لأقومن، وقام لم تطلق، فإن لم يقم في الوقت الذي عينه حنث، هذا قول أكثر أهل العلم... لأنه حلف برَّ به فلم يحنث، كما لو حلف بالله تعالى »[٢].

---

(١)العقود ص ١٠٠

(٢)المغني ١٠/٤٣٠

ثانيا : صيغة التعليق والجزاء

وهي التي يذكر فيها المحلوف به والمحلوف عليه ولكن بصورة معلقة على شرط أو صفة أو نحوها، كأن يقول إن فعل كذا فهو يهودي أو نصراني أو بريء من الإسلام، أو إن فعلت كذا فامرأتي طالق، أو فعلي صدقة، ونحو ذلك، وهي على عكس الأولى أغلب ما تستعمل في النذر والتعليق المحض، وقد تستخدم في اليمين، وستأتي إن شاء الله تفصيلات هذه الصيغ، واستخداماتها في ضوابط خاصة.

ضابط[1] التفريق بين الصيغتين

كل واحدة من هاتين الصيغتين تشتمل على جملتين، مقسم به، ومقسم عليه، ولدى النظر في كل واحدة منهما نجد المقسم به مقدما في صيغة القسم، ومؤخرا في صيغة الجزاء والمقسم عليه مقدما في صيغة الجزاء مؤخرا في صيغة القسم، فمثلا: لو قلنا في صيغة القسم والله لأفعلن، أو علي الطلاق لأفعلن، فالمقسم به هو الله تعالى في المثال الأول، والطلاق في المثال الثاني مقدم، و المقسم عليه وهو الفعل مؤخر.

ولو قال في صيغة الجزاء مثلا :إن فعل كذا فهو يهودي أو نصراني، أو إن فعلت كذا فامرأتي طالق، فقد انعكس الأمر فالمقسم به هنا وهو التزام الكفر في المثال الأول، ووقوع الطلاق في المثال الثاني، مؤخر، والمقسم عليه وهو الفعل فيهما مقدم.

ولهذا فإن شيخ الإسلام ابن تيمية يضبط التفريق بين هاتين الصيغتين

---

(١)المقصود بالضابط هنا معنى التحديد وبيان حدود المحدود بحيث لا يدخل فيه ما ليس منه ولا يخرج منه ما هو منه، وهو أحد المعاني التي سبقت عند تعريف الضابط وبيان استخداماته.

بقوله "**المقدم في صيغة القسم مؤخر في صيغة الجزاء والمؤخر في صيغة الجزاء مقدم في صيغة القسم، والشرط المثبت في إحداهما منفي في الأخرى**"[١].

وغرض شيخ الإسلام ابن تيمية من هذا الضابط بيان ارتباط الصيغتين ببعضهما، وتداخل مفهومهما؛ ولهذا تذكر مسائل كل واحدة منهما مع الأخرى[٢]، وبهذا الضابط تنحل مسائل كثيرة من مسائل الأيمان، ويمكن أن يلحق باليمين ما هو في حكمها، سواء كان بصيغة القسم أو بصيغة الجزاء، ويعلم المقسم به من المقسم عليه[٣].

أقسام اليمين والنذر

سبق أن ذكرت أن لليمين وكذا النذر تقسيمات متعددة باعتبارات مختلفة، شأنهما في ذلك شأن بقية العقود التي هما منها، وسأذكر بشيء من التفصيل لهما هنا التقسيمين التاليين:

أولا : من حيث الانعقاد وعدمه

سبق أن قررت تفريق ابن تيمية بين صحة العقد وانعقاده، وبينت وجه ذلك في العقود بوجه عام، وأشرت إلى وجه تعلق ذلك باليمين والنذر، وهنا سأفصل ما أجملت هناك بخصوص هذين العقدين من هذه الجهة إذ

---

(١)انظر:مجموع الفتاوى ٣٥/٢٤٤-٣٣٥،٢٤٦،مختصر الفتاوى المصرية، ص ٥٣٨

(٢)انظر:مجموع الفتاوى٣٥/٣٣٥.

(٣)انظر:مجموع الفتاوى٣٥/٢٤٥، وقد ذكر الصيغتين أيضا ابن القيم انظر: إعلام الموقعين ٣/٥٦-٥٧.

هما المقصودان، بل إن ما يبدو لي أن ابن تيمية في تقسيمه ذلك للعقود تعمد مراعاة التفريق بين كون العقد منعقدا، وكون العقد صحيحا خدمة لعقود الأيمان والنذور، بدليل أنه ذكر هذا التفريق في سياق اليمين والنذر خاصة، ليثبت أن كون عقديهما لا يوفى بهما لعدم صحتهما عندما يكونان منهيا عنهما، والنهي عن العقد يدل على عدم صحته، أن ذلك لا يعني أنهما غير منعقدين، بحيث يلزم منهما ما يلزم من العقد المنعقد من الأحكام والآثار التي لا تستلزم إلا هذا القدر من الارتباط، ومنها الكفارة، وقد نقلت عنه قريبا ما يدل على ذلك[١]، وخلاصة رأيه هذا نجدها في قوله: «فإذا قيل لا يمين في كذا أي لا وفاء فيها لم يرد أنها لا تنعقد، ولا أنه لا كفارة فيها»[٢]، فالصحة مقصودها الوفاء بموجب العقد، وهذا القدر لا يترتب على العقد غير الصحيح؛ لأن الصحيح معناه ترتب مقصوده عليه، كما سبق، وأما الكفارة فهي نوع آخر من اللوازم غير مقصود العقد، فهي مرتبطة فقط بانعقاد اليمين أو النذر، حتى لو لم يكن صحيحا، ولهذا تلزم في اليمين المنعقدة، ولا تلزم في غير المنعقدة، وهذا الارتباط بين انعقاد النذر واليمين وبين تكفيرهما، هو ما جعل ابن تيمية يصر على ثنائية قسمة الأيمان والنذور إلى منعقدة مكفرة، وغير منعقدة غير مكفرة،كقوله: «.. وإذا كان يمينا فليس في الكتاب والسنة لليمين إلا حكمان:إما أن تكون اليمين منعقدة محترمة ففيها الكفارة، وإما أن لا تكون منعقدة محترمة كالحلف بالمخلوقات مثل الكعبة والملائكة وغير ذلك، فهذا لا كفارة فيه بالاتفاق، فأما يمين منعقدة محترمة غير

---

(١)انظر: ص ٣٤٥

(٢)العقود ص ٥٢

مكفرة، فهذا حكم ليس في كتاب الله ولا سنة رسوله ﷺ»[١]؛ ولهذا يعتبر أي أساس غير هذا للتقسيم، كتقسيم اليمين إلى منعقدة مكفرة ومنعقدة غير مكفرة، هو خطأ منهجي مبني على غير أساس صحيح بمنزلة تقسيم الخمر إلى مسكر وغير مسكر فهو تقسيم لم يشهد له الشرع بالاعتبار ولا يتمشى مع أصوله فالشارع يعتبر كل مسكر خمرا، وكتقسيم الميسر إلى محرم وغير محرم، مع أن الشرع اعتبر كل ميسر محرما، فكل تلك التقسيمات غير صحيحة؛ لعدم اعتبار الشرع لها ومجيئها على خلاف أصوله، وكذا تقسيم اليمين المنعقدة إلى مكفرة وغير مكفرة لا أساس له في الشرع؛ فنصوص الشرع وأصوله تدل على أن كل يمين منعقدة فهي مكفرة وكل يمين غير منعقدة فلا شيء فيها[٢]، وما يقال في اليمين يقال في النذر؛ إذ النذر يمين وزيادة[٣]، وهو أمر كثيرا ما يقرره ابن تيمية ويؤكده، كما في قوله: «وكل نذر فهو يمين، وقول الناذر لله علي أن أفعل بمنزلة قوله:أحلف بالله لأفعلن، وموجب هذين القولين التزام الفعل معلقا بالله»[٤]، وقد أفرد لهذا المعنى ضابطا سيأتي، بنص "موجب صيغة القسم مثل موجب صيغة التعليق"؛ وذلك لأن التكفير من لوازم انعقاد اليمين والنذر، فمتى حكمنا عليهما بالانعقاد حكمنا عليهما بالتكفير، ولا يلزم من الحكم عليهما بالانعقاد الحكم عليهما بالصحة، إذ الصحة تعني ترتب مقصود العقد عليه، بلزومه أو جوازه، وذلك أمر آخر؛ ولأنه كثيرا ما

---

(١)مجموع الفتاوى٣٣/ ١٤٢، وانظر أيضا: نفسه٣٣/٦٢، ٢٤/٣٦،الفتاوى الكبرى ٣/٢٤٥

(٢)انظر:الفتاوى الكبرى٣/٢٤٥

(٣)انظر: العقود ص ٧٢

(٤)مجموع الفتاوى ٣٥/٢٥٨

يستعمل اللزوم وعدمه مرادفا للصحة وعدمها، فيقول عن العقد صحيح لازم، أو غير صحيح غير لازم، وهو خلاف الاصطلاح المتأخر؛ لهذا عبر عن نفس المعنى مستخدما مصطلح عدم اللزوم ليدل على أن عقد اليمين والنذر المنهي عنهما غير صحيحين ولكنهما منعقدان، يقول رحمه الله: «... ومقصود النبي[١] ﷺ إما أن يكون نهيه عن المحلوف عليه من المعصية والقطيعة فقط، أو يكون مقصوده مع ذلك لا يلزمه ما في اليمين والنذر من الإيجاب والتحريم، وهذا الثاني هو الظاهر»[٢].

وبهذا يظهر أن مراعاة ابن تيمية لهذا التفريق في العقود عموما له فوائد كثيرة منها كون العقد المنعقد غير الصحيح قابل للتصحيح من غير حاجة إلى إنشاء جديد، بخلاف غير المنعقد، وفي عقود الأيمان والنذور على وجه الخصوص يفيد في تفسير كثير من قضاياها ومسائلها، ومنها الاستثناء والكفارة، وهما محللاها، كما سيأتي الحديث عنهما بالتفصيل، فحكمهما يدور برمته مع الانعقاد وعدمه، فالكفارة تلزم في اليمين المنعقدة صحيحة كانت كيمين الحض أو المنع على مباح، أو طاعة، وكنذر التبرر، أو غير صحيحة، كيمين الحض والمنع على المعصية، وكنذر المعصية، ولا تلزم في غير المنعقدة، وهي لا تكون إلا غير صحيحة؛ لأن كل صحيح منعقد، وليس كل منعقد صحيحا وكل غير منعقد غير صحيح، وليس كل غير صحيح غير منعقد كما يرى ابن تيمية؛ ولهذا عرفت "المجلة" البيع غير المنعقد بأنه الباطل[٣]، وصرح شارحها

---

(١) يعني مقصوده في حديث " لا يمين عليك ونذر في معصية الرب، ولا في قطيعة الرحم ".

(٢) مجموع الفتاوى ٢٨١/٣٥

(٣) انظر: درر الحكام شرح مجلة الأحكام ٩٣/١ مادة١٠٧

بترادف اللفظين، هذا مع ما تقول به من شمول المنعقد من البيوع للصحيح والفاسد كما سبق[١]، مما يدل على أن العقد غير المنعقد لا يقع إلا غير صحيح، بينما قد يكون المنعقد صحيحا وغير صحيح، وغير المنعقد من الأيمان والنذور ما كان شركيا كالحلف بالمخلوقات والنذر لها، وما عدم فيه القصد الصحيح كيمين الغموس واللغو، ويمين المكره بغير حق ونذره، وشأن الكفارة في هذا هو شأن الاستثناء؛ إذ "كل ما ينفع فيه التكفير ينفع فيه الاستثناء، وكل ما ينفع فيه الاستثناء ينفع فيه التكفير" كما سيأتي، فلا يدخل إلا في الأيمان القابلة للانعقاد قبل انعقادها ليمنعه سواء كانت صحيحة أو غير صحيحة كما مثلنا، وستأتي إن شاء تفصيلات ذلك، بمعنى أن الكفارة والاستثناء يدوران مع انعقاد العقد أو عدم انعقاده بغض النظر عن كونه صحيحا أو غير صحيح، فحيث قلنا إن اليمين أو النذر منعقدان ففيهما الكفارة والاستثناء، ومتى قلنا غير منعقدين فلا كفارة فيهما ولا استثناء، وحيث قلنا إن اليمين والنذر صحيحان لزم الوفاء بهما إن كانا لازمين، أو جاز إن كانا جائزين، وحيث قلنا غير صحيحين لم يجز الوفاء بهما،إذ إن هذا مقتضى الصحة،كما أن ذاك مقتضى الانعقاد.

وداخل هذا المفهوم العام الواسع لانعقاد اليمين والنذر والذي يقابل غير المنعقد منهما، تناول شيخ الإسلام ابن تيمية اليمين والنذر المنعقدين من جهة، وغير المنعقدين من جهة، سالكا في عداد الأولى، كل ما توفرت فيه شروط الانعقاد وسماته، وتمخضت عنه آثاره، ومن أهمها مشروعية الكفارة والاستثناء،؛ ولهذا فإن ابن تيمية يقسم اليمين إلى:منعقدة، ولغو، وغموس، وهو بذلك لا يختلف عن غيره من الفقهاء الذين أخذوا كذلك بهذا التقسيم، فيعتبر اليمين المنعقدة في مقابل اللغو

---

(١)انظر: ص٣٥٦

والغموس فهما غير منعقدتين؛ ولهذا لا تشرع فيهما الكفارة، ولكنه يخالفهم في توسيع مفهوم الانعقاد، ففي الوقت الذي يرى جمهور الفقهاء أن انعقاد اليمين هو تسمية خاصة لها فيما يقابل اللغو والغموس، يرى هو توسيع هذا المفهوم ليصبح المنعقد من الأيمان والنذور ما كان مقصودا قصدا صحيحا لله أو بالله، وغير المنعقد، ما ليس كذلك، بأن يكون من أيمان غير المسلمين أو نذورهم كالأيمان والنذور الشركية، فهو غير منعقد، أو من أيمانهم ونذورهم، ولكن اختل فيه ركن الانعقاد وهو القصد الصحيح، فيكون أيضا يمينا غير منعقدة، فلا يلزم بها شيء، شأن كل العقود غير المنعقدة، كل ذلك بناء على رأيه القائل بشمول حكم اليمين لكل أيمان المسلمين[1]، فكما تكون اليمين بالله منعقدة، ولغوا، وغموسا، كذلك اليمين بالطلاق والعتاق والنذر، تنسحب عليها هذه الأنواع، إذ إن الكل أيمان يشملها اسم اليمين، وهو الأمر الذي بينه الشيخ واستدل له باستفاضة ووضوح كما سيأتي في القواعد، وسيأتي معنا بتفصيل أكثر من خلال الضوابط التي وضعها الشيخ لهذا المفهوم مما يجلو هذا الأمر ويزيده بيانا وهو ما خالف فيه بقية الفقهاء فهم يرون أنه لا لغو ولا غموس في غير اليمين بالله، بل كل يمين بالطلاق أو العتاق أو النذر، فهي منعقدة يلزم منها ما التزمه الحالف سواء قصد إليها أم لم يقصد، وسواء تعمد الكذب أم لم يتعمد، فقالوا: لا يتصور اللغو والغموس في غير اليمين بالله فيقع بهما الطلاق ونحوه[2]، بناء على أنها معلقة بشرط

---

(١) انظر ضابط: "كل يمين يحلف بها المسلمون في أيمانهم ففيها الكفارة"، في ص٦٨١.

(٢) انظر: الدر المختار، مع حاشيته رد المحتار (المعروف بحاشية ابن عابدين) ٤٧/٣، وانظر أيضا: بدائع الصنائع للكاساني ٣٠/٣

تقع بوقوعه وإنما سميت أيمانا تجوزا[١]، ولأن دعوى اللغو فيها خلاف الظاهر ولتعلق حق الغير بها[٢]، وقال ابن عبد البر في "الكافي": «ولا لغو في عتق ولا طلاق وإنما اللغو في اليمين بالله عز وجل خاصة»[٣]، فمفهوم الانعقاد عند ابن تيمية، لا يتطلب إلا وجود القصد الصحيح إلى العقد، مع كونه مشروع الأصل، ولذا فهو يتسع حتى يشمل مع الأيمان النذور كذلك، فكل يمين أو نذر مشروع الأصل، ومقصود للعاقد قصدا صحيحا فهو منعقد، وغير ذلك غير منعقد، ولقد صرح شمس الدين الأسيوطي[٤] بانعقاد اليمين في كل الصور التي يقول بها ابن تيمية بقوله: «وتنعقد اليمين بخمس: إذا حلف بالله، أو باسم من أسمائه، أو بصفة من صفاته، أو بالطلاق أو بالعتاق، أو نذر إخراج الأموال، أو الإتيان بالعبادات»[٥]،

---

(١)انظر: المغني لابن قدامة ١٣/١٠،٤٤٧/٤٢٥، المبسوط للسرخسي ١٣٧/٨

(٢)انظر: روضة الطالبين للنووي ٤/٨، المسائل الفقهية من كتاب الروايتين والوجهين للقاضي أبي يعلى، تحقيق: د/عبدالكريم اللاحم ١٥٤/٢

(٣)الكافي في فقه أهل المدينة المالكي ٤٤٧/١

(٤)هو شمس الدين محمد بن أحمد بن علي بن عبد الخالق، المنهاجي الأسيوطي ويقال السيوطي الشافعي، فاضل مصري، ولد بأسيوط في مصر سنة ٨١٣هـ وتعلم بها، وجاور بمكة مدة ثم استقر في القاهرة، له " إتحاف الأخصا بفضائل الأقصى"، "جواهر العقود ومعين القضاة والشهود"، توفي سنة ٨٨٠هـ (انظر: الضوء اللامع ١٣/٧، معجم المطبوعات ١٠٨٥، الأعلام ٣٣٤/٥)، ونسب حاجي خليفة "جواهر العقود" هذا إلى من سماه: شمس الدين محمد بن الحسين الأسيوطي المتوفى ٨٠٧هـ (انظر: كشف الظنون ١٤٢/٦).

(٥)جواهر العقود ومعين القضاة والموقعين والشهود لشمس الدين الأسيوطي ٢٥٧/٢

وعند ابن تيمية أن انعقاد اليمين يعني ترتب الكفارة عليها، وعدم انعقادها يعني إلغاءها وعدم ترتب شيء عليها، وهذه الأيمان ما دامت منعقدة فهي مشروعة الأصل، فلا معنى لانعقاد اليمين إلا ترتب الكفارة عليها، أو لزوم الوفاء بمقتضاها، أو جوازه كما سيأتي، ولا يعني انعقاد اليمين لزوم ما التزمه الحالف[1].

وبكل هذا يظهر لنا أن ابن تيمية يعتبر اليمين والنذر منعقدين بتوفر الشرطين التاليين:

---

(١)يقول الدكتور أحمد موافى، مقررا تقسيم ابن تيمية اليمين إلى منعقدة وغير منعقدة: «ابن تيمية رحمه الله - كما تقدم - يرى أن الأيمان من حيث الانعقاد نوعان:يمين منعقدة، ويمين غير منعقدة، واليمين المنعقدة ما كان متوجها بها إلى المستقبل، فيلزم من الحنث فيها الكفارة، ولا فرق في ذلك بين أن يكون الحلف بالله، أو أن يكون بالنذر، والظهار، والحرام.. إلى آخره، أما اليمين غير المنعقدة فهي ما كان متوجها بها إلى الماضي مع تعمد الكذب فيها، أو ما كان الحلف فيها بغير الله، وهذه لا شيء فيها عند الحنث، حتى ولو كان المحلوف به يمينا غموسا:النذر، أو الظهار، أو الحرام، أو الطلاق، أو العتاق، أو الكفر، ووجه هذا عند ابن تيمية:الاعتبار، والنظر، وذلك أنه في اليمين الغموس بالله لم يلزمه شيء، فكذلك الأمر في اليمين الغموس بالنذر، والعتاق.. الخ - لا يلزمه شيء، هذه واحدة، والثانية: أنه في اليمين على الماضي الذي فيه تعمد الكذب - اليمين الغموس - لم يقصد أنه إذا كان كاذبا: أن يلزمه ما التزمه مما ذكر، وذلك كما في الحلف على المستقبل - بما تقدم من النذر، والعتاق...الخ - فإنه إذا لم يلزمه ما التزمه من نذر، وعتاق، وطلاق، وغير ذلك؛ لكونه قصد اليمين، و لم يقصد إذا حنث أن يلزمه الطلاق، والنذر، والعتاق، غير أنه في الحلف على المستقبل لما كانت اليمين منعقدة وجبت الكفارة عند الحنث، وهنا اليمين غير منعقدة، فلا كفارة » ا.هـ (تيسير الفقه الجامع لاختيارات ابن تيمية الفقهية ٣/١٢٤٢).

الشرط الأول: أن يكون المعقود به أو له مشروعا

بمعنى أن يكون معقودا لله أو بالله، وذلك لأن أي عقد يمين أو نذر لا يكون مشروعا إلا إذا كان لله أو بالله، وهذا معنى ضابط:"كل يمين يحلف بها المسلمون في أيمانهم، ففيها الكفارة"، كما سيأتي في موضعه إن شاء الله، وبهذا الشرط يخرج ابن تيمية الأيمان والنذور الشركية، التي تكون للمخلوقات وغيرها، وهو ما تناوله بالتفصيل في ضابط "كل يمين غير مشروعة فلا كفارة لها ولا حنث"، وسيظهر عندما نتناول هذا الضابط بإذنه تعالى، أن ابن تيمية يعتبر هذه النذور والأيمان غير منعقدة، فلا يلزم بها شيء، ولا يترتب عليها أي التزام؛ ولهذا يقسم ابن تيمية المحلوف به والمنذور له إلى قسمين رئيسين هما:

(١) **القسم الأول**: كل ما يحلف به المسلمون في أيمانهم وينذرون له في نذورهم، وأيمان المسلمين كلها عند ابن تيمية التزام بالله، و نذورهم كلها التزام له وهو أبلغ؛ ولهذا يجب الوفاء به دون اليمين[١]، وهي الأيمان والنذور المحترمة المنعقدة التي يترتب عليها الوفاء والحنث والكفارة، ولا يخرج ما يحلف به المسلمون في أيمانهم مما يلزم منه حكم عن أحد نوعين:

أ- الحلف بالله باسم من أسمائه أو صفة من صفاته (الالتزام بالله).

ب-الحلف بحكم من أحكام الله، ويدخل فيه الحلف بالنذر والطلاق والعتق، والظهار، ونحوها (الالتزام لله).

(٢) **القسم الثاني**: الأيمان والنذور الشركية، كالحلف بالمخلوقات، والأموات، ونحوها، وكذا النذر لشيء من ذلك وكلها أيمان ونذور غير

---

(١)انظر:مجموع الفتاوى٣٣٧/٣٥، العقود ص ٦١.

منعقدة ولا تلزم فيها الكفارة، ولا يترتب عليها حنث[١].

الشرط الثاني: أن يكون القصد إلى العقد موجودا وصحيحا

يشترط ابن تيمية أن يكون العقد يمينا أو نذرا مقصودا للعاقد قصدا صحيحا، وبهذا يخرج يمين اللغو والغموس،فيلتقي بهذا مع بقية الفقهاء الذين قسموا اليمين إلىمنعقدة ولغو وغموس، ولكنه أوسع نظرة منهم في هذه المسألة، فيرى أن يمين اللغو ويمين الغموس غير منعقدتين لعدم صحة القصد فيهما، والقصد معتبر في العقود والتصرفات، كما هو معتبر في العبادات،وسيأتي الكلام في قاعدة "الاعتبار في الكلام بمعناه لا بلفظه"عن أهمية القصد إلى العقد في انعقاده أو صحته، وقد خص ابن تيمية عدة ضوابط في هذا المعنى ستأتي إن شاء الله، منها: ضابط "الحالف لابد له من كراهة الشرط والجزاء"، "الحلف المنعقد ما تضمن محلوفا ومحلوفا عليه بصيغة القسم أو التعليق أو ما في معناهما"،"مقصود اليمين في الإنشاء الحض أو المنع، وفي الخبر التصديق أو التكذيب"،"كل من لم يقصد الالتزام لم يلزمه نذر ولا طلاق ولا عتاق ولا حرام سواء كانت اليمين منعقدة أو كانت غموسا أو لغوا"،وسيظهر إن شاء الله من هذه الضوابط رأي ابن تيمية القائم على أن اليمين غير المبنية على قصد صحيح لا تكون منعقدة، إما لانعدام القصد بالكلية كاللغو،ولهذا يتوسع فيه أيضا حتى يدخل فيها كل يمين غير مقصودة سواء في عقدها أو في الحنث فيها كما سيأتي، أو لاختلال صحة القصد بأن قصد عقد ما لا ينعقد، كما لو قصد بالنكاح التحليل فلا ينعقد بهذا النكاح لانعدام القصد الصحيح[٢]،

---

(١)انظر:مجموع الفتاوى ٢٢٢/٣٣،

(٢)ولابن تيمية رحمه الله كتاب كبير نفيس حول هذا الموضوع خاصة، وهو "كتابة إقامة الدليل على بطلان التحليل" تعرض فيه باستفاضة لمسألة القصود في

=

كذلك لا تنعقد اليمين إذا قصد بها انعقاد ما لا ينعقد، وهي اليمين التي يعقدها على خبر ماض وهو يعلم كذبه فيه، فهذا عقد غير منعقد لعدم محل الانعقاد، وعلى هذا فاليمين عند شيخ الإسلام ابن تيمية من حيث القصد وصحته، تنقسم إلى الأقسام التالية:

(١) يمين منعقدة: وحكمها الكفارة بالحنث، ومدارها على القصد، فالحالف بها عاقد العزم على الالتزام بالمحلوف عليه، ومن أجل هذا العزم أكده بما له صفة الإلزام في نفسه وهو المحلوف به، ولهذا لا يعتبر شيخ الإسلام ابن تيمية منعقدا من الأيمان إلا ما توفر فيها أمران:

أ- أن تكون على مستقبل، يقصد الحالف فيها الالتزام بالفعل أو الترك، حضا أو منعا، تصديقا أو تكذيبا.

ب- وأن تكون يمينا من أيمان المسلمين، التي يحلفون بها في أيمانهم، فلا تنعقد اليمين بالمخلوقات وغيرها من أيمان الشرك، كما سبق.

(٢) ويمين لغو: وقد تسمى يمين الخطأ، ومدارها على كون الحالف بها لم يتوفر على قصد المخالفة في عقد اليمين أو في الحنث فيها، وحكمها: أنها لا حنث فيها ولا كفارة، لانعدام النية التي هي مدار الحكم، وهي المقصودة في قوله تعالى ﴿لَّا يُؤَاخِذُكُمُ ٱللَّهُ بِٱللَّغْوِ فِيٓ أَيْمَـٰنِكُمْ﴾ [البقرة٢٢٥، المائدة٨٩]، وعدم المؤاخذة يستلزم عدم الانعقاد، إذ انعقاد العقد لابد أن يترتب عليه أحكام، فلما نفى المؤاخذة دل على انتفاء الأحكام واعتبار هذه اليمين من الكلام اللاغي الساقط، وحيث لم تنعقد

العقود، مما كان شاهدا بارزا على هذا المنهج الذي لازمه والتزمه في كل بحوثه ودراساته، وما هذه المسألة إلا بعض منها.

اليمين وكانت لغوا فلا فرق عند شيخ الإسلام ابن تيمية بين كونها بالله أو بالطلاق أو بالعتاق أو غيره مما يحلف به المسلمون، وهذه اليمين تشمل عند ابن تيمية صورا هي:

أ- أن يحلف على الشيء يظنه كما حلف عليه، فإذا هو خلاف ذلك، كما لو حلف على أجنبية بالطلاق يظنها زوجته فلا طلاق عليه، وكما لو حلف لا يكلم هذا الصبي فبان شيخا، ونحو ذلك[1]، ويقيد هذه الصورة بكون الحالف غير مفرط في حلفه، فيعتبر من يحلف مجازفة بلا مستند أصلا حانثا ولو أخطأ في يمينه، بخلاف الذي احتاط في يمينه ولم يبادر إلى الحلف بلا مستند فيعتبره لاغيا.

ب- وأن يحلف على شخص أن يفعل أو أن لا يفعل، وهو يظنه يطيعه ويبر يمينه، فتبين له الأمر بخلاف ذلك ولو علم أنه كذلك لم يحلف، فلا حنث عليه[2].

ج- وأن تجري اليمين على لسانه من غير قصد، كقول الرجل في الماضي بلى والله، وكلا والله، لقد حصل أو لم يحصل كذا،أو في المستقبل، لأفعلن أو لن أفعل، من غير أن يعقد قلبه على نية الحلف بل جرى على لسانه بلا قصد منه[3].

د- وأن يحلف علىمستحيل لذاته كأن يحلف ليشربن ماء الكوز ولا

---

(١)انظر: مجموع الفتاوى٣٠/٣٣،٣١٦/٢٣٧،٢٢٧، ٣٥/٣٤٨، مختصر الفتاوى المصرية، ص ٥٤٩

(٢)انظر: مجموع الفتاوى٣٣/٢٢٥

(٣)انظر: مجموع الفتاوى٣٣/٢١٤

ماء فيه[١].

هـ- وأن يفعل المحلوف عليه ناسيا أو جاهلا، أو مخطئا، أو متأولا، أو مقلدا لمن أفتاه، أو مقلدا لعالم ميت، أو مجتهدا مصيبا، أو مخطئا، فتأخذ يمينه حينئذ حكم اللغو لانعدام قصد المخالفة في هذه الصورة أيضا[٢].

و- وأن يحلف على شخص بقصد الإكرام لا الإلزام، كمن حلف على شخص ليفعلن كذا، وهو يقصد إكرامه لا إلزامه، كدعوته لوليمة أو نحو ذلك، فلا حنث عليه إن خالفه، وتعتبر يمينه لغوا في هذه الحالة؛ لأنها كالأمر، والأمر لا يجب إذا فهم منه الإكرام، كما أمر النبي أبا بكر بالبقاء في الصف بين يديه ليئتم به ﷺ فرفض رضي الله عنه[٣]، ولم يتوجه له الذم لأن المقصود بالأمر هنا الإكرام لا الإلزام[٤].

(٣) واليمين الغموس: أن يحلف على الشيء، وهو يعلم أنه كاذب، وهذه اليمين أعظم من أن تكفرها كفارة اليمين، والواجب فيها التوبة الخاصة والاستغفار، سواء كانت يمينا بالله، أو غيرها من أيمان المسلمين، لا يلزم فيها غير التوبة النصوح والاستغفار، ولا يلزم الحالف

---

(١)انظر: مجموع الفتاوى٣٣/٢٣٧، ٢٢٧، ٣٥/٣٤٨، مختصر الفتاوى المصرية ص ٥٤٩

(٢)انظر: مجموع الفتاوى٣٣/٢٠٩

(٣)الحديث أخرجه البخاري برقم(٦٨٤) في كتاب الأذان باب من دخل ليؤم الناس.. (الفتح٢/٢١٢) ومسلم برقم (٤١٢) في كتاب الصلاة (النووي٤/١٤٥) من حديث سهل الساعدي وفيه "قال: يا أبا بكر ما منعك أن تثبت إذ أمرتك فقال أبو بكر ما كان لابن أبي قحافة أن يصلي بين يدي رسول الله ﷺ ".

(٤)انظر: الاختيارات للبعلي، ص ٢٧٠

فيها بالطلاق أو نحوه، ما التزمه من طلاق أو نذر، كما لا يلزمه في اليمين الغموس بالله غير الاستغفار والتوبة[١].

ثانيا : من حيث الصحة وعدمها

تنقسم الأيمان والنذور بالنظر إلى المعقود عليه، إلى صحيحة وغير صحيحة؛ والصحيحة تنقسم إلى لازمة وغير لازمة، كما سبقت الإشارة، وذلك بعد ثبوت انعقادها، حسب التقسيم السابق، ووجه هذا التقسيم:أن المحلوف عليه أو المنذور فعلا أو تركا، إما أن يكون مباحا أو طاعة أو معصية، فالأول يخير فيه الحالف والناذر بين الوفاء وعدمه، وهذا هو الصحيح غير اللازم، والثاني يلزمهما الوفاء به، فهذا هو الصحيح اللازم، والثالث لا يجوز الوفاء به، وهذا غير الصحيح[٢]، وقد سبق في حديثي حول نظرية العقد أن بينت أوجه هذه التقسيمات وأصولها عند ابن تيمية، فالأقسام إذن كما يلي:

الأول:المنعقد الصحيح، يمينا، ونذرا:

(١) فاليمين نوعان:

أ- يمين صحيحة لازمة، وهي ما كانت على فعل واجب أو ترك محرم (يمين طاعة)، وحكمها وجوب الوفاء بمقتضاها، ووجوب الكفارة في حالة الحنث، ولكن لا يشرع تحليلها قبل الحنث، بل بعده كما سيأتي.

ب- ويمين صحيحة غير لازمة، وهي يمين المباح وما لا معصية فيه كالمستحب والمكروه، (يمين المباح) وحكمه تخيير الحالف بين الوفاء بموجبه، أو تحليل عقد اليمين بالكفارة قبل الحنث، أو تكفيره بها بعد

---

(١)انظر: مجموع الفتاوى ٣٣/١٢٨-١٢٩، ٣٥/٣٢٥،٢٧٤-٣٢٦.

(٢) انظر: مجموع الفتاوى ٣٥/٢٥٣، ٣٣٣،

الحنث، وإن كان يفضل للحالف على فعل المكروه التحلل، و للحالف على تركه الإمضاء، ويفضل للحالف على فعل المستحب المضي، وللحالف على تركه التحلل، بناء على مقتضى الكراهة من طلب الترك غير الجازم، ومقتضى الاستحباب من طلب الفعل غير الجازم.

(٢) والنذر أيضا نوعان:

أ- نذر صحيح لازم، وهو ما كان على طاعة مقصود به التقرب إلى الله تعالى، وهو أصل النذر، ويسمى (نذر التبرر)، وحكمه لزوم الوفاء بما نذره، وتلزم الكفارة في حالة العجز، أو فوات المنذور وبدله، ولكنها كفارة تكفيرية وليست تحليلية، نظير مثيلتها في اليمين، كما سيأتي.

ب- ونذر صحيح غير لازم، وهو ما كان على مباح، كالأكل والشرب ونحوهما، فهذا حكمه التخيير بين الوفاء به وبين التكفير، كما يخير في يمين المباح، وإن كان الالتزام بموجب النذر عند الاستواء أفضل.

الثاني:المنعقد غير الصحيح، يمينا، ونذرا كذلك:

(١) اليمين المنعقدة غير الصحيحة، هي ما كان المعقود عليه فيها فعل محرم أو ترك واجب، وتسمى:(يمين المعصية)، وحكمها تحريم الوفاء بها؛ لعدم صحتها؛ فهي منهي عنها والنهي يدل على عدم الصحة، ويجب الحنث فيها، وتلزم الكفارة قبل الحنث وجوبا؛ لأنها مع ذلك منعقدة؛ لكونها بالله أو له، ولكن انعقادها على المعصية ألزم تحليلها قبلا، وصولا إلى مقصود الشارع، وامتثالا لأمره الذي يحول عقد هذه اليمين دونه، كما سيأتي.

(٢) والنذر المنعقد غير الصحيح، وهو ما كان كذلك منعقدا لله على معصية، كأن يقول لله علي أن أشرب الخمر، أو أن أترك الصلاة، ونحو ذلك، وهذا حكمه حكم اليمين غير الصحيحة، وهو حرمة الوفاء به، فهو عقد غير صحيح لأنه منهي عنه، والنهي يفيد عدم الصحة، ولكنه

منعقد، لتوفر أركان انعقاده فهو مقصود لله؛ ولهذا تجب فيه الكفارة، كما تجب في يمين المعصية.

وهذه الأقسام تشترك جميعا في أمر واحد وهو مشروعية الكفارة فيها؛ لأنها منعقدة، والكفارة تتبع الانعقاد، فحيث لم يفِ بموجب العقد، وجب تكفيره لانعقاده، قبل الحنث أو بعده على التفصيل الذي سيأتي، وما فصلته هنا من تقسيمات للأيمان والنذور المنعقدة الصحيحة، وغير الصحيحة، ذكره ابن تيمية كثيرا، وبثه في ثنايا كتبه وفتاويه في مسائل الأيمان والنذور، وهذا خلاصة رأيه الذي توصلت إليه، ويكفي هنا أن أستشهد بموضعين لخص فيهما هذا الرأي وذكر فيهما هذا التقسيم أحدهما عام يشمل النذر واليمين، والثاني خاص بالنذر، ليكون أدل على لحوقها باليمين في هذه التقسيمات:

الموضع الأول: قوله رحمه الله تعالى: «...فإن العهد إذا كان يمينا فكفارته كفارة يمين، وإن كان نذرا فليس فيه إلا كفارة يمين في أحد القولين، وليس في دين الإسلام من يعاهد عهدا على ترك واجب أو فعل محرم ويكون ذلك العهد لازما له، بل مثل هذا العهد يجب نقضه باتفاق المسلمين، وغاية ما فيه، إذا كان يمينا أو نذرا: كفارة يمين، والنظر في العهد والعقود إلى المعقود عليه الذي هو المحلوف عليه، والمقصود بالعهد والنذر[1] المعقود به الذي هو المعاهد به والمحلوف به، فأما

(١)جاءت في هذا الموضع واو عطف زائدة، فقوله " المعقود به" هو نائب فاعل لاسم المفعول " المقصود بالعهد" كما أن الجار والمجرور في قوله " إلى المعقود عليه" متعلق بقوله " والنظر في العهد"، وهما جملتان مكملتان لبعضهما، وهما وزان واحد، وعلى هذا فالصحيح حذف هذه الواو وبذلك يستقيم الكلام كما ترى.

الأول، فإن كان ترك ما أمر الله به، أو فعل ما نهى الله عنه[١]:لم يكن العقد لا جائزا ولا لازما (منعقد غير صحيح) بل يجب نقضه، وغايته أنه يجب فيه الكفارة المغلظة، وإن كان على مباح:فإن كان من العقود التي يجب الوفاء بها كان لازما (صحيح لازم)، وإلا كان له نقضه (صحيح غير لازم)، وعليه كفارة يمين»[٢].

الموضع الثاني : قوله: «وأما النذر لله فإن كان طاعة أمروا بالوفاء به (لأنه عقد صحيح لازم)، وإن كان معصية نهوا عن ذلك (لأنه منعقد غير صحيح)، وإن كان مباحا خيروا (لأنه عقد صحيح غير لازم)، وعليهم الكفارة مع الترك في أظهر قولي العلماء (لأن الجميع منعقد إذ هو لله»)[٣]، وأنت ترى كيف نص في نفس التقسيم الذي قلنا به على النذر تأكيدا

---

(١)جاءت هذه العبارة مقلوبة في المطبوعة، هكذا (فعل ما أمر الله به، أو ترك ما نهى الله عنه)، والمعنى بهذا اللفظ مناقض لمعنى السياق كما ترى، وهو قلب كثيرا ما يحدث في هذه النسخ، وقد يكون التجانس الشديد بين الفعل والترك وبين الأمر والنهي، مما يجعل إضافة كل واحد منهما إلى مجانسه مألوفة متكررة، فتبادر إليها الأقلام والأفهام بدون تأن، قد يحدث هذا الخلط، ويشهد لما أثبته سياق الكلام في أوله حيث قال:" وليس في دين الإسلام من يعاهد عهدا على ترك واجب أو فعل محرم ويكون ذلك العهد لازما له " مما يدل على أن ما أثبته هو ما يريد ابن تيمية تقريره، وفوق ذلك:فإنه على إثبات هذا القلب يكون معنى العبارة مناقضا تماما لما هو مقرر ثابت من شرع الله ورسوله ﷺ، فكيف يكون فعل ما أمر الله به، وترك ما نهى عنه، يجب نقضه بالاتفاق، فذلك أوضح من أن يبين، ولكن أمانة النقل تضطرني إلى هذه الإشارة، وستأتي نظائر لهذا الخطأ، وسأنبه عليها في مواضعها إن شاء الله تعالى.

(٢)العقود ص ٩٨

(٣)العقود ص ٣٠

للحوقه باليمين في جميع أحكامها ما عدا ما فرق به بينهما من حيث أصل الحكم والحقيقة، كما سبق.

ثالثا : تقسيمات خاصة في اليمين والنذر

وبعد هذه التقسيمات الأساسية لليمين والنذر التي تشترك فيها مع بقية العقود على الوجه الذي شرحته، هناك تقسيمات خاصة باليمين والنذر لا تشترك فيها مع غيرها، وهي أقرب لأن تكون تسميات أو تصنيفات خاصة تراعي مفاهيم معينة داخل معاني هذين العقدين، أشبه ما تكون بتلك التصنيفات الخاصة التي تكون في أنواع معينة ومختلفة من العقود مراعاة لمفاهيم خاصة بتلك العقود، كالبيع بالخيار من أنواع البيوع، وبيوع الغرر والجهالة ونحو ذلك من تسميات وتصنيفات كثيرة متعددة، ومن هذا الأنواع التي سأذكرها هنا لعقدي اليمين والنذر تكميلا للفائدة، مع مراعاة أن هذه التصنيفات هي داخلة من حيث الحكم تحت الأنواع السابقة، فهي من حيث الانعقاد إما منعقدة أو غير منعقدة، والمنعقدة منها، إما صحيحة أو غير صحيحة، والصحيحة إما لازمة أو غير لازمة، ومن هذه الأنواع ما يلي:

أولا: تقسيمات خاصة في الأيمان

يمين الطاعة

وهي اليمين التي يعقدها على فعل واجب أو ترك محرم، كأن يقول:"والله لأصلين الظهر"، أو "إن لم أصم رمضان فامرأتي طالق" أو "عليّ الصدقة لا شربت الخمر" "إن زنيت فعبدي حر" ونحو ذلك، فهذه اليمين يجب الوفاء بها، ولا يجوز تحليلها، فهي من حيث الحكم في معنى نذر التبرر؛ لأنه التزم بها ما يحبه الله ويرضاه؛ وهذا المعنى هو الذي تناوله ابن تيمية في ضابط "موجب صيغة القسم مثل موجب صيغة التعليق"، ولكنه مع ذلك يكفر هذه اليمين إذا حنث فيها، وتكون كفارتها

تكفيرا وليس تحليلا على ما سيأتي إن شاء الله تعالى، وقد تناول ابن تيمية مفهوم هذه اليمين وحكمها في ضابط"ما وجب بالشرع إذا نذره العبد أو حلف عليه اقتضى له وجوبا ثانيا".

يمين المعصية

وهي التي يعقدها الحالف على فعل محرم أو ترك واجب، كأن يحلف على أن يشرب الخمر، أو أن يترك الصلاة الواجبة، فهذه اليمين، لا يجوز الوفاء بها، ويجب الحنث فيها فورا، وتجب فيها الكفارة، إذا كانت منعقدة، وهي كفارة تفسخ عقد اليمين، وهي تشبه نذر المعصية أيضا، من حيث عدم جواز الوفاء به ووجوب تكفيره، وهذا المفهوم يتولى ابن تيمية تقعيده في ضابط "أيمان الحالفين لا تغير شرائع الدين"، وفيه يشرح كما سيظهر إن شاء الله، كيف أن اليمين والنذر على المعصية لا يجوز الوفاء بهما، مع وجوب الكفارة فيهما إذا كانا منعقدين، كما سيتضح بإذنه تعالى وجه مشروعية الكفارة فيهما وموضع إخراجها في ضابط "كفارة اليمين قبل الحنث تحليل للعقد وبعده رفع للاثم".

يمين المباح

وهي اليمين التي يعقدها على فعل مباح أو تركه، كأن يحلف لا يأكل عند فلان، أو ليسافرن سفرا غير واجب ولا محرم، أو نحو ذلك، وهنا يكون الحالف مخيرا بين الوفاء بيمنه، أو تحليلها بالكفارة، على اعتبار أنها عقد غير لازم بهذا البدل، وستأتي تفصيلات ذلك إن شاء الله في ضابط "كفارة اليمين قبل الحنث تحليل للعقد، وبعده رفع للاثم"، وفي ضابط "موجب نذر اللجاج عند الحنث إما التكفير وإما فعل المعلق، وموجب اليمين بالله التكفير فقط"، وهناك سنعرف أيضا أن مما يلحق بهذا القسم الحلف على المستحب أو المكروه فعلا أو تركا؛ نظرا لعدم تعلق المعصية بفعل المكروه أو ترك المستحب، وإن كان يفضل للحالف على

فعل المستحب البقاء على يمينه، كما يفضل للحالف على ترك المكروه ذلك، مراعاة لمعنى الاستحباب والكراهة الشرعيين، ومن هنا أشبه نذر اللجاج الذي يخير فيه الحالف بحسب المحلوف عليه كما سيأتي، مع كون الأفضل البقاء على يمينه مراعاة لما فيها من معنى النذر، وخروجا من الخلاف في موجب نذر اللجاج.

ثانيا: تقسيمات خاصة في النذور

نذر التبرر

وهو النذر الذي يقصد به الناذر التقرب إلى الله بفعل المنذور، سواء كان منجزا أو معلقا على شرط أو صفة وهو المعنى الحقيقي للنذر، وإذا علقه على شرط كان قصده أن يقع الشرط، كمن يقول إن شفى الله مريضي تصدقت بكذا، كان مراده أن يحصل الشرط، فيتقرب إلى الله بهذا العمل الذي يحبه ويرضاه وحكم هذا النوع من النذر وجوب الوفاء، وترتب الكفارة عند العجز، أو فوات المنذور وبدله،ولكن لا يكون للصيغة قولية كانت أو فعلية حكم نذر التبرر الذي يلزم الوفاء به، وتطبق عليه أحكام النذر الشرعية إلا بتوفر شرطين وهما:

(١) أن يكون المنذور قربة لله تعالي، أي أنه مما يحبه الله ويرضاه من الأعمال الصالحة، وبهذا فإن التزام الطلاق والبيع والشراء ونحوها من المباحات والعاديات لا يعد نذرا سواء كان بصيغة التعليق أو بصيغة التنجيز؛ لأنه لا قربة فيه، وعليه فإن من قال إن فعلت كذا فعلي أن أطلق أو أن أبيع أو أن أشتري، أو قال منجزا لله علي أن أطلق أو أبيع أو أشتري أو نحو ذلك، فليس بناذر في الحقيقة.

(٢) وأن يكون قصد العاقد بهذا التصرف، التقرب إلى الله به، فقد يكون العمل في ذاته قربة ولكنه لم يقصد به التقرب، وإنما قصد به مجرد الحض أو المنع أو التصديق أو التكذيب مما يقصد من اليمين فيكون

بذلك حالفا لا ناذرا فتجزئه كفارة يمين، كمن قال "لئن فعلت كذا لأحجن ماشيا، أو لأصومن شهرا أو نحو ذلك" وهو لا يقصد بذلك إلا مجرد اليمين، فلا يعتبر بذلك ناذرا، وإن كانت صورة قوله صورة النذر، إلا أن حقيقته الحلف، والعبرة بالحقائق والمعاني كما سيأتي[1].

وفي هذا يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: «وأما الملتزم لأمر عند الشرط فإنما يلزمه بشرطين:أحدهما: أن يكون الملتزم قربة، والثاني:أن يكون قصده التقرب إلى الله به، لا الحلف به، فلو التزم ما ليس بقربة كالتطليق، والبيع، والإجارة والأكل والشرب لم يلزمه، ولو التزم القربة كالصدقة والصيام والحج على وجه الحلف بها لم تلزمه، بل تجزئه كفارة يمين عند الصحابة وجمهور السلف»[2]، وهو بذلك يبني على قاعدة (الإخلاص والمتابعة) وهي من القواعد الكبار عند شيخ الإسلام ابن تيمية التي اهتم بها كثيرا واعتبرها إحدى مباني الإسلام[3].

نذر اللجاج والغضب

هو الذي تكون صورته صورة النذر وحقيقته حقيقة اليمين، فمن اعتبر بالألفاظ اعتبره نذرا وأجرى عليه حكم النذر من لزوم الوفاء إذا كان

---

(١)انظر: قاعدة الاعتبار في الكلام بمعناه لا بلفظه، في ص٢٧٣

(٢) الفتاوى الكبرى٣/٢٣٩، و انظر أيضا: مجموع الفتاوى ٣٣/١٤٤،٥٦، العقود ص ٢١

(٣)انظر: مجموع الفتاوى ١/٨٠، ٢٣/٩٤، ١٣٣، ٢٥/٣١٦-٣١٧، ٢٢/٥١٠، ٢٦/١٥١، قاعدة جليلة في التوسل والوسيلة لابن تيمية ص٦٥، ٢٤٢، ٣٠٥،العقود ص ٧، وقد تناول ناصر الميمان هذه القاعدة في كتابه "القواعد والضوابط الفقهية عند ابن تيمية في كتابي الطهارة والصلاة" تحت عنوان (الشريعة مبنية على أصلين الإخلاص والمتابعة) ص١٥٧-١٦٥.

طاعة، ومن كان يعتبر الحقائق دون الألفاظ اعتبره يمينا ولم يلزم به غير الكفارة كما يلزم في اليمين؛ ولهذا يسمى نذر اللجاج والغضب، لأن قائله لا يقصد ما يقصد في النذر من حصول الشرط، والتقرب إلى الله بالمنذور، وإنما قصده ما يقصد في اليمين من الحض أو المنع، أو التصديق أو التكذيب، فمن قال إن فعلت كذا لأصومن شهرا، وإن لم أفعل لأحجن ماشيا، فإن كان يقصد منع نفسه من ذلك الفعل الذي علق على حصوله النذر، أو حض نفسه عليه، فهو حالف وليس ناذرا، وهذا هو رأي شيخ الإسلام ابن تيمية، الذي بنى عليه، اختياراته، كما سيأتي في القواعد، وفي ضوابط خاصة منها ضابط "موجب نذر اللجاج عند الحنث إما التكفير وإما فعل المعلق، وموجب اليمين بالله عند الحنث التكفير فقط".

* * * * *



القاعدة الأولى

البدل قائم مقام المبدل[١]

شرح القاعدة

تعريف الإبدال

الإبدال والتبديل والتبدل والاستبدال، جعل شيء مكان آخر[٢]، وأبدلته بكذا إبدالا نحيت الأول وجعلت الثاني مكانه[٣]، ويستعمل (البدل) بمعنى الإبدال وبمعنى البديل عن الأصل.

ويرد لفظ البدل على ألسنة الفقهاء في أبواب المعاملات المالية، بمعنى العوض، وهو ما يبذل في مقابلة غيره[٤]، إلا أن مفهوم البدل كما يقول الراغب: «أعم من العوض فإن العوض هو أن يصير لك الثاني بإعطاء الأول، والتبديل قد يقال للتغيير مطلقا، وإن لم يأت ببدله قال تعالى ﴿فَبَدَّلَ ٱلَّذِينَ ظَلَمُوا۟ قَوْلًا غَيْرَ ٱلَّذِى قِيلَ لَهُمْ﴾ [البقرة٥٩]، ﴿وَلَيُبَدِّلَنَّهُم مِّنۢ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا﴾ [النور٥٥]»[٥].

---

(١)انظر هذه القاعدة في: مجموع الفتاوى ٣٥٤/٢١، ٢٥٢/٣١، ٣٤٥/٣٥، الاختيارات، للبعلي ص٣٣١، العقود لابن تيمية ص٤٨، ١٠٨، ١١١، ١١٣

(٢)انظر: المفردات في غريب القرآن، للراغب الأصفهاني، ص٣٩ (بدل).

(٣)انظر: المصباح المنير، للفيومي، ٥٤/١ (بدل)

(٤) انظر: معجم المصطلحات الاقتصادية في لغة الفقهاء، د/ نزيه حماد، ص٩٣

(٥)المفردات في غريب القرآن، للراغب الأصفهاني، ص٣٩ (بدل).

وفي معجم لغة الفقهاء عرف البدل بأنه: «إقامة شيء مكان شيء وإجزاؤه عنه في غير حالات الاضطرار ومنه قولهم يؤدي فلان بدل فلان»[١].

والمتقدمون من الفقهاء لم يعرفوا البدل بتعريف خاص في كتبهم، وإنما هو عندهم: «إقامة شيء مكان آخر عند تعذره»، حسب ما يفهم من تفريعاتهم الفقهية، ويظهر هذا بصورة جلية عند كلامهم على التيمم باعتباره بدلا عن الطهارة المائية يقوم مقامه عند فقده[٢]، غير أن هذا المفهوم يلحظ فيه اشتراط تعذر المبدل، وهو أمر ليس دقيقا على إطلاقه، كما سنعرف، فلو عرف البدل بأنه: «إقامة شيء مكان آخر لأمر يقتضي ذلك» لكان أوجه حتى يشمل أوجه الإبدال كلها.

المعنى الإجمالي للقاعدة

ويقصد بهذه القاعدة أن ما وضع بدل شيء في الشرع فإنه يرث ما لأصله من أحكام، ويحمل ما في المبدل من دلالات، وهذا ما أوضحه ابن رجب بصياغته لها بقوله: «يقوم البدل مقام المبدل ويسد مسده، ويبنى حكمه على حكم مبدله في مواضع كثيرة»، ثم ذكر تفريعات كثيرة على هذا التأصيل[٣]، وقد جاءت هذه القاعدة أخيرا بنص: «إذا بطل الأصل يصار إلى البدل»[٤]، وهي بهذه الصياغة تشير إلى شرط معتبر في تطبيق

---

(١) معجم لغة الفقهاء، ص١٠٥

(٢)انظر:أحكام البدل في الفقه الإسلامي،عبدالله محمد الجمعة، رسالة دكتوراه، جامعة الإمام محمد بن سعود، الرياض، ١٤١٣هـ ٣/١

(٣) انظر: القواعد في الفقه الإسلامي، لابن رجب، ص٣٠٣-٣٠٤

(٤) انظر:درر الحكام شرح مجلة الأحكام، لحيدر رستم ٤٩/١، شرح القواعد الفقهية، للشيخ أحمد الزرقا ص٢٨٧، الوجيز في إيضاح القواعد الفقهية، محمد

=

هذه القاعدة وهو تعذر الأصل قبل الصيرورة إلى البدل، وهو ما قرره ابن القيم بقوله: «قاعدة الشريعة أن الفروع والأبدال، لا يصار إليها إلا عند تعذر الأصول»[١]، على أن الذين استقرت عندهم بهذه الصياغة لم يستخدموها إلا في مجال المعاملات، بدليل تفريعاتهم عليها؛ لهذا فقد يستقيم لهم هذا الاشتراط ابتداء؛ ولهذا أيضا نجد ابن القيم نفسه مع قوله السابق عندما يتناول المفهوم الأوسع للإبدال في معرض بيانه لكون الشحم المذاب بدلا عن الجامد يأخذ حكمه يقول: «بدل الشيء يقوم مقامه ويسد مسده»[٢]، وأما ابن تيمية فقد تناول القاعدة في مواضع متعددة في هذا الإطار الواسع[٣]، ليعطي الحكم العام لمفهوم الإبدال في طوره الشامل لكل صور المبدلات مع بدلاتها[٤]، كالكفارة التي تعتبر بدلا شرعيا عن إتمام مقتضى عقد اليمين بأنواعها يمكن الأخذ به حتى مع إمكان وجود مبدله[٥]، وحتى تتناول ما يجري فيه الإبدال من عبادات

صدقي البورنو، ص٢٤٦.

(١) أعلام الموقعين، ٣٠٩/٣

(٢) إعلام الموقعين لابن القيم ٩٢/٣

(٣) مجموع الفتاوى ٢٥٢/٣١، ٣٤٥/٣٥، الاختيارات، للبعلي ص٣٣١، العقود لابن تيمية ص١١٣، ١١١، ١٠٨، ٤٨

(٤)وقد ذكروا للمبدلات مع بدلاتها أربع صور هي:أن يتعين الابتداء بالبدل،أن يتعين الابتداء بالمبدل،أن يجمع بينهما،أن يتخير بينهما، فمن الأول:الجمعة، إذا قيل:الأصل الظهر،ومن الثاني: التراب مع الماء، ومن الثالث: الإطعام مع الصوم فيمن أخر قضاء رمضان، حتى دخل عليه رمضان آخر،ومن الرابع: مسح الخف مع غسل الرجل (انظر في تفصيل ذلك: المنثور، للزركشي ٢٢٤/١، الأشباه والنظائر، لابن الوكيل ٣١٢/١، الأشباه والنظائر، للسيوطي ص٥٣٧)

(٥)انظر: مجموع الفتاوى ٣٢١/٣٥، ٢٥٢

ومعاملات، ولأنه يرى جواز البدل لغير تعذر الأصل، ككون البدل أفضل منه[١]، كما سيأتي، وهذا صنيع الخطابي[٢] قبله فقد صاغ القاعدة بنص: «البدل يسد مسد الأصل ويحل محله»[٣]، وهي صياغة لم تراعِ غير هذا المعنى العام، الذي مقتضاه مطلق حلول أحد البدلين محل الآخر، كما نجد نفس صياغة شيخ الإسلام ابن تيمية، عند الحصيري[٤] في "التحرير شرح الجامع الكبير"[٥]، وأما ذلك الاشتراط الذي اهتمت به الصياغة المتأخرة للقاعدة فلم يهمله شيخ الإسلام، وإنما تعرض له في المقام الذي يليق به، في صياغة تحمل قوة وتركيزا على ذلك القيد في ذلك الموضع؛

---

(١) انظر: العقود ص ٧٢.

(٢)هو أبو سليمان حمْد (أحمد) بن محمد بن إبراهيم بن الخطاب الخطابي البستي، فقيه شافعي ولغوي من كبار محدثي زمانه، ولد سنة ٣١٩هـ في (بست) من بلاد كابل،، وتلقى العلم بمكة وبغداد والبصرة ونيسابور مدة، ثم عاد إلى بلده (بست) واستقر بها بقية حياته إلى أن مات سنة ٣٨٨هـ، أشهر مصنفاته "معالم السنن" "وغريب الحديث" (انظر: سير النبلاء ٢٣/١٧، البداية ٢٧٧/١١، طبقات السبكي ٢٨٣/٣، الأعلام ٢٧٣/٢).

(٣) معالم السنن، للخطابي، مطبوع مع مختصر سنن أبي داود، للمنذري ٢٠١/١، وانظر أيضا: ٣٣٥/٣ نفسه.

(٤)هو أبو المحامد جمال الدين محمود بن أحمد بن عبد السيد بن عثمان البخاري الحصيري، فقيه انتهت إليه رئاسة الحنفية في زمانه، ولد في بخارى سنة ٥٤٦هـ ونشأ وتلقى العلم بها ثم بنيسابور، ثم أستقر بدمشق وظل يدرس بها إلى وفاته سنة ٦٣٦هـ،قال الذهبي:" كان ينطوي على دين وعبادة وتقوى"، له مصنفات (انظر: سير النبلاء ٥٤/٢٣، البداية ١٢٩/١٣، الشذرات ١٨٢/٥، الأعلام ١٦١/٧).

(٥) ٩٥/١، ٨٧٤/٤، ٨٧٧، ٥٠٤/٥ نسخة مصورة في مركز البحث العلمي، بجامعة أم القرى، برقم (٥٢-٥٨ فقه حنفي) نقلا عن: أحمد الندوي، القواعد والضوابط المستخلصة من التحرير، ص٤٨٢

لأنه بيت القصيد هناك، فيقول - رحمه الله - وهو يقرر عدم جواز الاستنابة في الحج للمريض الذي يرجى برؤه ومن في حكمه: «البدل إنما يجب عند تعذر الأصل على كل حال»[١]، وهذا يؤكد ما أرمي إليه من ضرورة الاهتمام بالترتيب التاريخي والمنطقي للأفكار والمبادئ و لاسيما القانونية منها لما يمثله ذلك الترتيب والتنظيم من أهمية لا تقل عن أهمية نفس المحتوى الفكري إذ أن ترتب الأفكار على بعضها وتسلسلها المنطقي يعطي دلالات عميقة على مفاهيم قد تغيب في ظل العشوائية والارتجال في البحوث نظرية كانت أو تطبيقية، كما يحمل مؤشرات واضحة إلى مستويات من النضج قد تختفي وراء تلك التفاصيل الدقيقة للأشياء، والتي قد لا نصل إليها غالبا إلا بإعادة ترتيب المعرفة في سلم منطقي وتدريجي متسلسل، وتناولي لقاعدة (البدل قائم مقام المبدل) كعنوان رئيس لقواعد الإبدال، لم يأتِ من فراغ، وإنما قصدت إليه سعيا وراء بناء هرمي لهذا الجانب من جوانب الفقه الإسلامي وخاصة في الجانب الذي يختص به بحثي منه، ولما وجدت ابن تيمية في تفريعاته وتقعيداته التي تتبعتها ما وسعني التتبع، وأمكنني البحث، يتناول هذه القواعد المتناثرة في مواضع متفرقة من كتبه وفتاويه، رأيت ضرورة أن أجمع تلك القواعد وأنظمها في سلك مترابط الفقرات، وعقد منتظم الوحدات، فجاءت على هذا النسق الذي في هذا المبحث.

ولقائل أن يقول: ولكن هذه القواعد تعتبر كل واحدة منها مستقلة قائمة بنفسها بما تحمله من حكم خاص في جانب من جوانب المسألة، وعلى هذا فلا يلزم من اختلافها في المقتضى اندراج بعضها في بعض، أو اعتبار بعض صيغها تطورا لنفس المضمون الأصلي، فإنا نقول: إن هذا

---

(١)شرح العمدة ٢/١٦٥.

الكلام وإن صح بدرجة ما؛ نظرا لقابلية تلك القواعد إلى التصنيف بشكل منفصل عن بغضها لاكتمال محتواها وقيامه بذاته، فيتضمن بعضها حكما غير ما يتضمنه البعض الآخر، ولكن وحدة الموضوع، واتحاد المورد، تفرض على الباحث، وخاصة في البحوث ذات البعد التاريخي الذي يعني بتطور الأفكار والمفاهيم، ولاسيما في القوانين الشرعية التي تمثل خلاصة ثقافات الأمم، تفرض أن يضيف لكل فكرة أو مبدأ فقهي يقوم بدراسته وبحثه ترتيبا تاريخيا ومنطقيا يراعي التطور الكمي والكيفي، حتى تخرج البحوث الفقهية أكثر تنظيما، وأدق نتيجة؛ ولهذا كان لزاما عليَّ وأنا أتعرض لفكرة متصلة الأجزاء، متقاربة الأطراف كمسألة الإبدال في الفقه الإسلامي، أن ألمَّ ما تناثر منها، وأربط بين عناصرها، لاسيما وأن كل عنصر منها لا يمكن أن يستقل عن بقيتها استقلالا تاما، وإذا لم تكن حدود بحثي تنال جميع عناصر المسألة بضخامتها، وكثرة مباحثها التي تحتاج إلى مؤلفات مستقلة[1]، فلا أقل من أن أقوم من ذلك بما يقع تحت طائلة بحثي في حدود (ما يتعلق بالقواعد الفقهية عند شيخ الإسلام ابن تيمية) فجهدت على أن تكون دراستي لهذه القضية عامة داخل هذا الإطار، والتزمت بهذا المنهج ما أمكنني انطلاقا من إيماني بهذه الضرورة الملحة، وهو منهج حاولت أن يكون ديديني خلال بحثي هذا كله، فأرجو أن أكون وفقت، والله المستعان.

شروط وقيود تطبيق القاعدة

وانطلاقا من نفس المبدأ، وسيرا في ذات الاتجاه، فقد تتبعت

---

(١) ممن أفرد الإبدال بدراسة مستقلة: عبدالله محمد الجمعة في رسالة دكتوراه سماها أحكام البدل في الفقه الإسلامي تقدم بها لدى جامعة الإمام محمد بن سعود بالرياض سنة ١٤١٣هـ

تطبيقات الشيخ لهذه القاعدة، فوجدته في تفريعاته الفقهية، ومناقشاته في المسائل المختلفة، عندما يتعرض لمسألة الإبدال بالمفهوم الذي سبق أن شرحناه وجدته يتعرض في أثناء ذلك لقواعد ذات علاقة وثيقة بهذه القاعدة موضوع بحثنا، فهي تمثل قيودا وشروطا لابد عند تطبيق مضمون هذه القاعدة من مراعاتها، وإلا جاءت التفريعات، أقل دقة، وأكثر خطئا، فرأيت أن أوردها هنا بصياغاتها التي أوردها بها الشيخ مبينا وجه تعلقها بمسألة الإبدال، وذاكرا بعض تفريعاتها لعلها بذلك تكتمل منظومة البحث وتلتئم عناصره، وبالله التوفيق:

(١)إن الإبدال يكون للحاجة، وهو بهذا القيد يقرر ما سبق من أن الانتقال إلى البدل مقيد بتعذر الأصل، ولا يكتفي الشيخ بمطلق مفهوم الحاجة ولكنه يصنفها إلى مراتب:

أ- **الأولى**: تعذر الأصل لعدم وجوده مع الحاجة إليه، وهو ما عبر عنه بقاعدة: «الحاجة توجب الانتقال إلى البدل عند تعذر الأصل»[١] ومثل لهذا القيد باستعمال الخرص عند الحاجة إلى العرية بدل الكيل؛ لتعذره والحاجة قائمة إليه، وأكل الميتة بدل المذكاة عند الحاجة[٢].

ب- **والثانية**: تعطل الانتفاع بالأصل مع وجوده فيبدل بما هو أنفع منه ليقوم مقامه، تطبيقا لقاعدة «الأصل إذا لم يحصل به المقصود قام بدله مقامه»[٣]، وهي بمثابة قيد للقاعدة الأم، يفيد أن الانتقال إلى البدل يسوغه عدم قيام الأصل بالمقصود الأصلي منه كما ينبغي، وليس فقط عدم

---

(١) مجموع الفتاوى ٣٣٣/٢٢، وانظر: القواعد والضوابط الفقهية عند ابن تيمية في كتابي الطهارة والصلاة لناصر الميمان ص٣٠٩

(٢)مجموع الفتاوى ٣٣٣/٢٢

(٣) مجموع الفتاوى ٢٥٢/٣١

وجوده، كما لو لم يعد الوقف ينتفع به على ما قصد منه الواقف فيباع ويشترى بثمنه ما يقوم مقامه، وإذا خرب ولم تمكن عمارته فتباع الأرض، ويشترى بثمنها ما يقوم مقامها، والفرس الحبيس للغزو إذا لم يمكن الانتفاع به فيباع ويشترى بثمنه ما يقوم مقامه، فهذا كله جائز، لأن الأصل إذا لم يحصل به المقصود قام بدله مقامه[١].

ج- **والثالثة : الإبدال للمصلحة**[٢]، في هذه المرتبة يضع الشيخ الإبدال الذي تدعو إليه المصلحة مع وجود الأصل، وإمكانية قيامه بالمقصود، ولكن البدل يكون أفضل منه، وهو أقرب للمصلحة التي هي من مقاصد الشارع؛ ولهذا نجد الشيخ ينتصر لهذا النوع من الإبدال، ويتناوله في أكثر من موضع[٣]، كإبدال المسجد بمسجد آخر لمصلحة راجحة كما فعل عمر بن الخطاب عندما نقل مسجد الكوفة وأقام مكانه سوق التَّمَّارِين للمصلحة[٤]، وبعد أن ساق الشيخ أدلته[٥] على إثبات هذا المعنى توصل إلى الصياغة التالية للقاعدة: « أن إبدال الواجب بخير منه جائز بل يستحب فيما وجب بإيجاب الشرع وبإيجاب العبد، ولا فرق بين الواجب في الذمة، وما أوجبه معينا»، فما وجب بالشرع كالواجب في

(١)انظر: مجموع الفتاوى ٢٥٢/٣١

(٢) سأتناول موضوع اهتمام شيخ الإسلام ابن تيمية بالمصالح عند حديثي في قاعدة "تحصيل أعلى المصلحتين بتفويت أدناهما، ودفع أعلى المفسدتين بتحمل أدناهما"

(٣) انظر مثلا: مجموع الفتاوى ٢٥٣/٣١، ٢٤٥، ٢٣٨، ٢٣٤، ٢٣٣

(٤) انظر: مجموع الفتاوى ٢٢١/٣١، وأثر عمر هذا سيأتي تخريجه قريبا في ص٢٥٧، إن شاء الله.

(٥) راجع لهذه الأدلة: مجموع الفتاوى ٢٤٤/٣١-٢٤٩، على أنني -إن شاء الله- سأتعرض لبعضها عند حديثي عن أدلة القاعدة.

الزكاة، يمكن إبداله بخير منه كمن وجبت عليه بنت مخاض فأخرج حقة، وما وجب بإيجاب العبد، كالواجب بالنذر،كما لو نذر أن يقف شيئا فوقف خيرا منه كل ذلك جائز للمصلحة[١].

د- **والرابعة**: الإبدال لعدم المبدل وقت الوجوب، فمما يسوغ الانتقال إلى البدل تعذر وجود الأصل عند حضور وقت ما كان مؤقتا من العبادات أو غيرها، كما لو حضر وقت الصلاة ولا ماء، فإنه ينتقل إلى التيمم، وإن كان يتوقع توفر الماء فيما بعد؛ «لأنها عبادة مؤقتة ذات بدل فإذا عدم المبدل حين الوجوب جاز له الانتقال إلى بدله»[٢]، وهذه القاعدة ذكرها صاحب "المنثور" بنص: «الأصول التي لها أبدال تنتقل إليها عند العجز مع القدرة على الأصل ثاني حال»[٣]، وذكر تحتها ثلاثة أقسام نقلها عن القاضي الحسين[٤]في "التعليقة": ما يتعلق بوقت يفوت بفواته كما مثلنا فله الانتقال إلى البدل، ومثله هدي التمتع ينتقل إلى الصوم إذا لم يجد المال حالا وإن كان له مال غائب لأنه تعلق بوقت يفوت بفواته، وما لا يتعلق بوقت فلا يجوز له الانتقال إلى البدل إذا كان يتوقع حصول الأصل

---

(١)انظر: مجموع الفتاوى ٢٤٨/٣١-٢٤٩

(٢)شرح العمدة بتحقيق صالح الحسن ٣٢٨/٣

(٣)المنثور ١٧٨/١.

(٤)هو: أبو علي الحسين بن محمد بن أحمد، القاضي المَرْوَرُّوذِيّ، وهو من كبار فقهاء الشافعية وهو شيخهم في زمانه، قال عنه ابن السبكي صاحب الطبقات: " كان جبل فقه منيعا صاعدا، ورجل علم، من يساجله يساجل ماجدا، وبطل يحث يترك القِرن مصفرا أنامله قائما وقاعدا "، وكتابه "التعليقة" من أشهر كتب فروع الشافعية قال عنه النووي: "ما أجزل فوائده، وأكثر فروعه المستفادة" توفي القاضي الحسين سنة٤٦٢هـ، (انظر: سير النبلاء ٢٦٠/١٨، طبقات السبكي ٣٥٦/٤، الشذرات ٣١٠/٣، الأعلام ٢٥٤/٢)

ككفارة القتل واليمين والجماع في الصوم فلا ينتقل إلى الخصلة التالية ما دام يرجو حصول التي قبلها لأن وقتها على التراخي، وما لا يتعلق به وقت ولكن يتضرر بالتأخير ككفارة الظهار فقيل ليس له الانتقال إلى الصوم ما دام يرجو حصول المال قيل له لأنه يتضرر بالانتظار، وكذا الذي ينكح أمة لتضرره بانتظار أو طلب الحرة[١].

(٢) «البدل يقوم مقام المبدل في حكمه لا في وصفه»[٢]، ومعناه أن البدل لا يشترط فيه، أن يشابه أصله من كل وجه[٣]، وإنما غايته أن يأخذ حكم أصله، وإن خالفه في الوصف إذ لو شرط التساوي بين البدل وأصله، لانتفت قيمة اشتراط تعذر الأصل، ولما كان لأحدهما مزية على الآخر، يقول العز ابن عبد السلام: «لو تساوت الأبدال والمبدلات لما شرط في الانتقال إلى البدل فقد المبدل»[٤]، وقد احتج شيخ الإسلام لهذه القاعدة بأن: «المسح على الخفين بدل عن غسل الرجلين ولا يجب فيه الاستيعاب مع وجوبه في الرجلين»[٥]، لأثر علي رضي الله عنه:"لو كان الدين بالرأي لكان أسفل الخف أولى بالمسح من أعلاه"[٦] فدل على أن

---

(١)انظر: المنثور ١/١٧٨.

(٢) انظر: مجموع الفتاوى ٢١/١٢٥، ٣٥٤ والقواعد والضوابط الفقهية عند ابن تيمية في كتابي الطهارة والصلاة، لناصر الميمان ص٣١٢.

(٣) وردت هذه القاعدة بنص "ما أقامه الشارع مقام الشيء لا يلزم إعطاء حكمه من كل وجه" (انظر:الأشباه والنظائر، لابن الوكيل ١/٣١١)

(٤)عزاه إليه الزركشي في "المنثور"١/٢٢٥، ولم أقف عليه في قواعده الكبرى ولا الصغرى.

(٥) مجموع الفتاوى ٢١/١٢٥

(٦) أخرجه أبو داود برقم (١٦٢)في كتاب الطهارة باب كيف المسح (السنن١/١١٤-١١٥)، وأحمد في (المسند١/٩٥)، والبيهقي في (الكبرى١/٢٩٢)

=

التماثل في الصفة ليس شرطا بين البدل ومبدله، كما أن عمارا رضي الله عنه، عندما قاس التيمم على الغسل من كل وجه على أساس أنه بدل له بين له النبي ﷺ فساد هذا القياس، وبين له أنه يجزئك من الجنابة التيمم الذي يجزئك في الوضوء، وهو مسح الوجه واليدين[١]؛ لأن البدل لا تكون صفته كصفة المبدل، بل حكمه حكمه[٢].

(٣) «البدل لا يتأخر وجوبه عن وجوب المبدل منه»[٣]، والمقصود بهذا القيد، أنه إذا تعين كون الشيء بدلا عن غيره، فإنه يأخذ حكم مبدله في الوقت من ضمن الأحكام التي تجري عليه لجريانه على أصله، فإذا تعين كون صلاة بدل صلاة، فوقتها وقت مبدلها، ويفرع الشيخ على القاعدة مسألة وجوب الصيام للمتمتع الذي لم يجد الهدي، في وقت الهدي وموضعه،لأنه بدل عنه قائم مقامه، وهي رواية عند الحنابلة[٤].

(٤) «أن البدل إذا كان مؤقتا ففات وقته رجع إلى الأصل»[٥]، إذا انتقلنا

والدارقطني برقم(٢٣) (السنن١/١٩٩)، وابن أبي شيبة في (المصنف١/١٨١)، والحديث سكت عليه أبو داود، ونقل الزيلعي في نصب الراية ١/١٨١، عن البيهقي قوله: "والمرجع فيه إلى عبد خير وهو لم يحتج به صاحبا الصحيح"، لكن قال الحافظ ابن حجر في تلخيص الحبير١/١٦٠: "إسناده صحيح".

(١)الحديث أخرجه البخاري برقم (٣٤٧) في كتاب التيمم باب التيمم ضربة (الفتح ١/٦٠٠)، ومسلم برقم (٣٦٨) في كتاب الحيض (النووي٤/٦٠-٦١) من حديث أبي موسى الأشعري.

(٢)مجموع الفتاوى ٢١/٣٥٤

(٣)شرح العمدة بتحقيق صالح الحسن ٣/٣٤٦

(٤)انظر: شرح العمدة بتحقيق صالح الحسن ٣/٣٤٥-٣٤٦

(٥)شرح العمدة بتحقيق صالح الحسن ٣/٣٥٥

إلى البدل لموجب من الموجبات السابقة، ثم زال موجب الانتقال، كما لو كان البدل مؤقتا ثم مضى وقته،فإنه يجب العودة إلى الأصل، كما في المسح على الخفين، لما كان بدلا مؤقتا عن الغسل، وجب العودة إلى أصله عند انقضاء وقته، وكذلك المتمتع الذي انتقل إلى الصوم لعدم تمكنه من الهدي،يعود إليه لزوما إن فات وقت الصوم البدل[١].

(٥) «حقوق الآدميين تقبل من المعاوضة والبدل ما لا يقبلها حقوق الله تعالى »[٢]، وهذه قاعدة أخرى يضيفها الشيخ إلى منظومة ما يمكن تسميته بقواعد الإبدال، والمقصود منها: التفريق بين حقوق الله تعالى وحقوق الآدميين، في قبول الإبدال وعدمه، فبينما الأصل فيما كان حقا لآدمي أنه يقبل المعاوضة والإبدال إلا أن يمنع ذلك مانع، كأن يكون فيه ظلم لغيره مثلا، فإن الأصل فيما كان حقا لله أنه لا يقبل ذلك فلا يجوز إبدال الصلوات، والحج بعمل آخر، ولا القبلة بقبلة أخرى، بدليل أن أهل الجاهلية، لما أرادوا إبدال وقت الحج بوقت آخر، فيما يسمى بالنسيء، سماه الله كفرا، وتحليلا لما حرم الله ﴿إِنَّمَا ٱلنَّسِيٓءُ زِيَادَةٞ فِي ٱلۡكُفۡرِۖ يُضَلُّ بِهِ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ يُحِلُّونَهُۥ عَامٗا وَيُحَرِّمُونَهُۥ عَامٗا لِّيُوَاطِـُٔواْ عِدَّةَ مَا حَرَّمَ ٱللَّهُ فَيُحِلُّواْ مَا حَرَّمَ ٱللَّهُۚ﴾ [التوبة ٣٧][٣].

أدلة القاعدة

سبق في ثنايا شرح القاعدة أن تعرضت لبعض الأدلة التي يمكن الاستدلال بها على هذه القاعدة، وما يتفرع منها من قواعد، وسوف أعيد

---

(١)انظر: شرح العمدة بتحقيق صالح الحسن ٣/٣٥٥

(٢) مجموع الفتاوى ٣١/٢٣٢، وانظر: أعلام الموقعين ١/٨٥

(٣) انظر:مجموع الفتاوى ٣١/٢٣٢-٢٣٣

تنظيم هذه الأدلة هنا باختصار:

(١)قوله تعالى ﴿فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ ۚ وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍ﴾ [البقرة١٨٤] فكان الإطعام بدلا عن الصيام لمن أطاقه.

(٢)وقوله تعالى ﴿فَإِذَا أَمِنتُمْ فَمَن تَمَتَّعَ بِالْعُمْرَةِ إِلَى الْحَجِّ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ ۚ فَمَن لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ فِي الْحَجِّ وَسَبْعَةٍ إِذَا رَجَعْتُمْ ۗ تِلْكَ عَشَرَةٌ كَامِلَةٌ﴾ [البقرة١٩٦]حيث شرع الصيام بدل الهدي لمن لم يجده.

(٣)وقوله ﴿حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَىٰ وَقُومُوا لِلَّهِ قَانِتِينَ ﴿٢٣٨﴾ فَإِنْ خِفْتُمْ فَرِجَالًا أَوْ رُكْبَانًا﴾ [البقرة ٢٣٨، ٢٣٩]، وقوله ﴿وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَن تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ إِنْ خِفْتُمْ أَن يَفْتِنَكُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا﴾ الآيات [النساء١٠١] فشرعت الصلاة بهذه الصفة البديلة حال الخوف.

(٤)وقوله ﴿وَمَن لَّمْ يَسْتَطِعْ مِنكُمْ طَوْلًا أَن يَنكِحَ الْمُحْصَنَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ فَمِن مَّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُم مِّن فَتَيَاتِكُمُ﴾ [النساء٢٥]؛ فجعل نكاح الإماء بديلا عن نكاح الحرائر لمن عجز عن المهر وخاف العنت.

(٥)وقوله ﴿فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ﴾ [النساء٤٣] فكان التراب بدلا عن الماء عند تعذر وجوده أو تعذر استعماله.

(٦)وحديث الرجل الذي أخرج سنا أعلى مما وجب عليه في الزكاة، فقال له النبي ﷺ: "ذلك الذي عليك فإن تطوعت بخير آجرك الله فيه

وقبلناه منك"[١] فدل على إجزاء البدل عن مبدله كما قبل هنا الناقة غير الواجبة بدل الواجبة.

(٧)وحديث الرجل الذي نذر الصلاة في بيت المقدس، فقال له النبي ﷺ: "صل ههنا"، فأعاد عليه ثلاث مرات، فقال النبي ﷺ "فشأنك إذن"[٢]، فبين له أن الصلاة في المسجد الحرام تقع بدلا عن الصلاة في المسجد الأقصى الذي أوجبه بنذره.

(٨)والأثر المروي عن عمر عندما أبدل المسجد القائم في الكوفة

---

(١) رواه أحمد برقم (٢٠٧٧٢) (المسند٥/١٤٢)، وأبو داود برقم (١٥٨٣) في كتاب الزكاة باب في زكاة السائمة (السنن٢/٢٤٠-٢٤١)، وابن خزيمة برقم (٢٢٧٧) في الزكاة (الصحيح٤/٢٤)، والحاكم برقم (١٤٥٢) في الزكاة (المستدرك١/٥٥٦) من حديث أبي بن كعب وسكت عليه أبو داود، وقال الشوكاني في (النيل٤/١٩٤): " في إسناده محمد بن إسحاق وخلاف الأئمة في حديثه مشهور إذا عنعن وهنا قد صرح بالتحديث"وصححه الحاكم على شرط مسلم ووافقه الذهبي.

(٢) رواه أحمد برقم (١٤٥٠٢) (المسند٣/٣٦٣)، وأبو داود برقم (٣٣٠٥) في كتاب الأيمان والنذور باب من نذر أن يصلي في بيت المقدس (السنن٣/٣٠٦)، والدارمي برقم(٢٣٣٩) في كتاب النذور باب من نذر إن يصلي في بيت المقدس (السنن٢/٢٤١)، والحاكم برقم (٧٨٣٩) في النذور (المستدرك ٤/٣٣٨) من حديث جابر بن عبد الله وسكت عليه أبو داود وصححه الحاكم وسكت عنه الذهبي، وقال ابن حجر في (التلخيص ٤/١٧٨) "صححه ابن دقيق العيد في الاقتراح"، وقال الهيثمي في ا(المجمع٤/١٩٢) "رواه الطبراني في الكبير مرسلا ورجاله ثقاة" وهو فيه برقم (٧٢٥٨) في (٧/٣٢٠)، وأخرج أحمد له في (٤/٣٧٣) وأبو داود برقم(٣٣٠٦) شاهدا من طريق عمر بن عبد الرحمن بن عوف عن رجال من أصحاب النبي ﷺ فيه "والذي بعث محمدا لو صليت ههنا لأجزأ عنك صلاة في بيت المقدس".

بمسجد آخر، وأقام مكانه سوق التمارين[1]، فدل على صحة مبدأ الإبدال على الجملة.

من فروع القاعدة

سبق - لضرورة التوضيح والبيان - ذكر كثير من فروع هذه القاعدة والقواعد الملحقة بها أثناء الشرح، ولكنني استكمالا لمنظومة البحث سأذكر جملة ملخصة من هذه الفروع كما ذكرها الشيخ، فمن فروعها:

(١)الكفارة بدل عن إتمام عقد اليمين، فيخير الحالف بين المضي فيما يقتضيه عقد اليمين إذا لم يكن معصية، وبين تركه والتحول إلى بدله وهو الكفارة، كما كانت تعتبر الكفارة بدلا عن الصوم يمكن الانتقال إليه، في أول الإسلام، لأن البدل قائم مقام المبدل[2].

(٢)وإذا نذر شيئا على وجه التبرر وعجز عنه أو كان المنذور معصية انتقل إلى بدله إن كان له بدل شرعي[3]، فإن لم يكن له بدل انتقل إلى

---

(١) هذا الأثر أخرجه الطبراني برقم (١٣٩٥٣٢) في (الكبير٩/١٩٢) قال: حدثنا علي بن عبد العزيز ثنا أبو نعيم ثنا المسعودي عن القاسم قال:"قدم عبد الله وقد بني سعد القصر واتخذ مسجدا في أصحاب التمر فكان يخرج إليه في الصلوات فلما ولى عبد الله بيت المال نقب بيت المال فأخذ الرجل فكتب عبد الله إلى عمر فكتب عمر أن لا تقطعه وانقل المسجد واجعل بيت المال مما يلي القبلة فإنه لا يزال في المسجد من يصلي فنقله عبد الله"وقال الهيثمي في (المجمع٦/٢٧٥)"القاسم بن عبد الرحمن بن عبد الله بن مسعود لم يسمع من جده ورجاله رجال الصحيح".

(٢) انظر: مجموع الفتاوى ٣٥/٣٢١، ٢٥٢

(٣) المقصود بالبدل الشرعي هو الذي عهد من موارد الشرع اعتباره بدلا للشيء، وقد يسمى (مثل)، كاعتبار الصيام بدلا عن الإطعام في الكفارات في جزاء الصيد في آية المائدة، والهدي بدل المشي في النذور، في حديث المرأة التي نذرت الحج ماشية، فأمرها النبي ﷺ بالهدي بدل المشي (انظر: العقود ص ٧٣).

الكفارة لأنها البدل الشرعي لما لا بدل له[1]، وذلك كمن نذر الحج ماشيا تقربا لله ثم عجز عنه فعليه الهدي لأنه بدله فإن عجز عنه فكفارة يمين، وكمن نذر معينا كصيام يوم الاثنين ثم جهله أدى بدله مثله، وكمن نذر تقربا ذبح نفسه أو ولده، وهذا نذر معصية، فعليه ذبح كبش كقصة إبراهيم، وقيل مائة من الإبل لأن الدية بدل عن النفس[2]، وإن عجز فكفارة يمين[3]، وإذا أتى بالبدل فلا كفارة عليه؛ لأن البدل يقوم مقام المبدل منه وحينئذٍ يكون قد أتى بالواجب، كما في قضاء رمضان[4].

(٣)وجواز بيع العرايا بمثلها خرصا؛ لتعذر الكيل مع الحاجة إلى البيع، وكذا جواز التيمم عند الحاجة إلى الطهارة مع عدم الماء، وجواز الأكل من الميتة عند الجوع مع فقد المذكاة؛ لأن الحاجة توجب الانتقال

---

(١) انظر: مجموع الفتاوى ٢٦٢/٣٥-٣٢١،٢٦٣

(٢) انظر: مجموع الفتاوى ٣٥٢/٢٠، ٣٤٥/٣٥.

(٣) انظر في ذلك: مجموع الفتاوى ٣٢٧/٣٥، ٣٤٥، الاختيارات، للبعلي، ص ٣٣٠-٣٣١، العقود ص ٣٨-٤٧، ٥٤، ٥٧، ٥٩، ٧٢، ١١١-١١٥

(٤) انظر: العقود ص ٤٨، والاختيارات، للبعلي، ص ٣٣١، وقد جاء في الفتاوى ٢٧٧/٢٥ قوله:" وأما إذا عجز عن فعل المنذور، أو كان عليه فيه مشقة، فهنا يكفر، ويأتي ببدل عن المنذور " مما يدل ظاهره على الجمع بين الكفارة والبدل، على خلاف المعروف من اختيار الشيخ، ولكنه محمول إما على أنه تصحيف وقد سقط من الكلام (أو) بدل الواو والتقدير "يكفر أو يأتي بالبدل "، ويؤيد ذلك كثرة الأخطاء المطبعية والنسخية التي حفل بها مجموع الفتاوى، كما يؤيده أن الحديث الذي استدل به على ذلك في هذا السياق نفسه وهو حديث عقبة بن عامر في قصة أخته لما نذرت الحج ماشية، لم يرد فيه أنه أمرها بالجمع بين البدل والكفارة، بل أمرها بالبدل فقط، وهو الصوم أو الهدي، كما يحتمل أنه قول قديم للشيخ رجع عنه، وإن كان الاحتمال الأول عندي أقوى.

من البدل إلى المبدل عند تعذر الأصل[١].

(٤)واستحباب إبدال المنذور، والموقوف بخير منه، فلو نذر أن يقف شيئا فوقف خيرا منه كان أفضل[٢]، وكذا لو أبدل الأضحية أو الهدي بأفضل منه كان خيرا من ذبحه بعينه، ولو أبدل الواجب عليه في الزكاة بخير منه أجزأه[٣]؛ لأن إبدال الواجب بخير منه جائز بل يستحب فيما وجب بإيجاب الشرع وبإيجاب العبد، ولا فرق بين الواجب في الذمة، وما أوجبه معينا[٤].

(٥)وجواز إبدال العين الواجبة في الزكاة بقيمتها، للحاجة أو المصلحة، مثل أن يبيع ثمر بستانه بدراهم فهنا إخراج عُشر الدراهم يكفيه ولا يكلف أن يشتري ثمرا، أو حنطة، إذ قد ساوى الفقراء بنفسه، ومثل أن يجب عليه شاة في خمس من الإبل، وليس عنده من يبيعه شاة، فإخراج القيمة هنا كاف[٥].

* * * * *

---

(١) انظر: مجموع الفتاوى ٢٢/٣٣٢-٣٣٣

(٢) انظر: مجموع الفتاوى٣١/٢٤٩، ٢١٢

(٣) انظر: مجموع الفتاوى٣١/٢٤٨

(٤)انظر: مجموع الفتاوى٣١/٢٤٩

(٥)انظر: مجموع الفتاوى ٢٥/٨٣

القاعدة الثانية

ليس في شريعتنا ذنب إذا فعله الإنسان لم يكن له مخرج منه بالتوبة إلا بضرر عظيم[1]

شرح القاعدة

التيسير في فقه شيخ الإسلام ابن تيمية، وعلاقته بالقاعدة

يعتبر التيسير ورفع الحرج إحدى السمات المميزة لفقه الشريعة الغراء، وقد أولى شيخ الإسلام ابن تيمية هذه السمة اهتماما بالغا، حتى كانت مبنى كثير من تفريعاته، وقواعده الفقهية[2]، الأمر الذي جعله من أكثر فقهاء الإسلام تيسيرا، حتى كان التيسير مقصدا من مقاصد ابن تيمية يتوجه إليه ويلتمسه حيثما وجد إليه طريقا مشروعا[3].

وهذه القاعدة تمثل جزءا من هذا المنهج الفقهي المطرد لدى الشيخ، فهو يرى تسهيل أمر التائبين، ورفع جميع العقبات التي تقف حائلا بينهم وبين التوبة، بناء على أن وضع تلك العقبات في طريق من أراد التوبة ينافي

---

(١) انظر لهذه القاعدة: مجموع الفتاوى ٣٥/٣٠٠، القواعد الفقهية النورانية ٢٨٩.

(٢) راجع: القواعد والضوابط الفقهية عند ابن تيمية في كتابي الطهارة والصلاة، ناصر الميمان، ص١٤٤-١٤٦ فقد تناول موضوع التيسير في فقه الشيخ بتفصيل، ومثل لذلك بعدة فروع وقواعد فقهية.

(٣) انظر: موسوعة فقه ابن تيمية، د/ محمد رواس قلعجي ١/٩-١٧ وقد ساق على ذلك جملة من الأمثلة، تأكيدا لهذه السمة.

مبدأ رفع الحرج الذي تضافرت عليه أدلة الشريعة العامة والخاصة[١]، وبنيت عليه قواعد ذات مفاهيم ودلالات واسعة في الفقه وأصوله[٢]؛ يقول رحمه الله «ومن استقرأ الشريعة في مواردها ومصادرها وجدها مبنية على قوله تعالى ﴿فَمَنِ ٱضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَآ إِثْمَ عَلَيْهِ﴾ [البقرة١٧٣]»[٣]، ويقول: «فإن مدار الشريعة على قوله تعالى: ﴿فَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ مَا ٱسْتَطَعْتُمْ﴾ [التغابن١٦] المفسر لقوله: ﴿ٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ حَقَّ تُقَاتِهِۦ﴾ [آل عمران١٠٢] وعلى قول النبي ﷺ: "إذا أمرتكم بأمر فأتوا منه ما

---

(١) انظر في ذلك: رفع الحرج في الشريعة الإسلامية، للدكتور يعقوب الباحسين ص٦١-٩٢، ورفع الحرج في الشريعة الإسلامية، للدكتور صالح بن حميد ص٥٩-٩٣، يقول ابن حميد بعد أن ساق هذه الأدلة: "بعد هذا البيان من كتاب الله وسنة رسوله محمد عليه الصلاة والسلام وطريقة أصحابه والتابعين لهم بإحسان رضي الله عنهم أجمعين يظهر بجلاء لا خفاء فيه أن رفع الحرج مقصد من مقاصد الشريعة وأصل مقطوع به من أصولها ذلك أن مجموع هذه الأدلة متظافرة يكون استقراء ا معنويا يثبت هذا على وجه القطع فتبنى عليه تكاليف الشرع ويؤخذ به في الأحكام" ص٩٣

(٢) فمن قواعد الأصول المبنية علي رفع الحرج: القواعد المتعلقة بالاستحسان، والمصالح، والعرف والعادة، ومن القواعد الفقهية المبنية عليه:قواعد التيسير الأصلي في الشرع مثل قاعدة الأصل في المنافع الإباحة،والأصل في المضار التحريم، وقواعد التيسر الطارئ، كقاعدة الرخص، وقاعدة المشقة تجلب التيسير، وقاعدة الضرورات تبيح المحضورات، وقواعد التيسير بالتدارك، كقاعدة التوبة، وقاعدة الإسلام يجب ما قبله، وقاعدة الكفارات، (انظر: رفع الحرج، للباحسين ص٢٣٧-٤٨٧).

(٣) القواعد النورانية الفقهية ص١٦٥

استطعتم"[(١)]»[(٢)] وشيخ الإسلام حين يطبق مفهوم رفع الحرج على التائب، بحيث لا يبقى عليه من تبعة ذنبه بعد توبته ضرر يمكن أن يحول بينه وبين التوبة، ينطلق من أمرين:

(١) أن التوبة تجب ما قبلها[(٣)]، كما أن الإسلام يجب ما

---

(١)أخرجه البخاري برقم (٧٢٨٨) في كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة باب الاقتداء بسنن رسول الله ﷺ (الفتح١٣/٣١٢) ومسلم برقم (١٣٣٧) في كتاب الحج (النووي٩/١٠١) من حديث أبي هريرة، ولفظ البخاري "عن أبي هريرة عن النبي ﷺ قال دعوني ما تركتكم إنما هلك من كان قبلكم بسؤالهم واختلافهم على أنبيائهم فإذا نهيتكم عن شيء فاجتنبوه وإذا أمرتكم بأمر فأتوا منه ما استطعتم ".

(٢) مجموع الفتاوى ٢٨/٢٨٤

(٣) انظر: العقود ص ٩٧، ومجموع الفتاوى ٨/٣٣٥، يقول ابن تيمية:" والتوبة كالإسلام، فان الذي قال "الإسلام يهدم ما كان قبله "هو الذي قال: "التوبة تهدم ما كان قبلها" وذلك في حديث واحد من رواية عمرو بن العاص، رواه أحمد ومسلم" (مجموع الفتاوى ٢٢/١٧)، ووجدته في (الصارم المسلول ٣/٨٧٣) ساق نص الحديث كما يلي: "يا عمرو أما علمت أن الإسلام يهدم ما كان قبله، وأن التوبة تهدم ما كان قبلها، وأن الهجرة تهدم ما كان قبلها، وأن الحج يهدم ما كان قبله" وساقه بنفس النص أيضا في "مجموع الفتاوى" (١٠/٣٢٥)، ولكنني لم أجده عند أحمد ولا مسلم ولا غيرهما من مصادر الحديث بذكر لفظ التوبة، لا من حديث عمرو ولا غيره بعد طول بحث، ولكني وجدت ابن كثير في "تفسيره٢/٢٨٢" عند قوله تعالى: ﴿قل للذين كفروا إن ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف﴾ [الأنفال٣٨] يقول: "وفي الصحيح أيضا أن رسول الله ﷺ قال: الإسلام يجب ما قبله والتوبة تجب ما كان قبلها"، ثم عاد وكرر نفس هذا القول في (٤/٣٥٣)، والشوكاني في "فتح القدير" عند آية: ﴿إن ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف﴾ (٢/٣٠٨) يقول: "وقد ثبت في الصحيح من حديث ابن مسعود.. " وساقه بنفس لفظ ابن كثير، كما صرح أبو إسحاق الشيرازي في "المهذب" (٢٠/١٠٧ مع المجموع) برفع الحديث بهذا النص أيضا =

بدون أن يعزوه إلى أي مصدر من مصادر الحديث، وعلق عليه محمد نجيب المطيعي صاحب "تكملة المجموع الثانية" بقوله: " لم أجده"، وكذلك فعل ابن قدامة في "المغني" (١٤/١٩٤)، وقال محققه: (في هامش رقم ٢٤) " لم نجده بهذا اللفظ، وإنما الوارد الإسلام يجب ما قبله والحج يجب ما قبله "، وكذلك فعل في "الكافي" (٤/١٧٣)، وأورده كذلك الشربيني مصرحا برفعه في "الاقناع" (٢/٥٤٣)، وفي "مغني المحتاج" (٤/١٨٤)، وأما شمس الدين محمد بن مفلح فقد أكد ما صرح به ابن تيمية فعزا الحديث بهذا النص إلى مسلم (انظر: النكت والفوائد السنية على مشكل المحرر لابن تيمية ٢٥٧/٢)، وممن أورد هذه اللفظة بغير تصريح برفعها ابن حجر في "الفتح" (٦/٦٣٣)، وجعلها من ضمن ما يستنبط من حديث أصحاب الغار من فوائد، وذكرها أيضا في (١١/٧١٣) عند حديث توبة كعب بن مالك الذي أخرجه البخاري برقم(٦٦٩٠)، وفيه أنه قال: "إن من توبتي أن أنخلع من مالي صدقة لله ورسوله" وعزاها إلى الفاكهاني محتجا بها على عدم اضطرار التائب للتصدق بماله لتمحى ذنوبه لأن التوبة تمحوها، وأما المصادر الحديثية التي بين أيدينا فلفظ الحديث الثابت فيها هو:" الإسلام يجب ما كان قبله، والهجرة تجب ما كان قبلها، والحج يجب ما كان قبله" (أخرجه أحمد في مسنده، ١٩٩/٤، ٢٠٤، ٢٠٥) ومسلم بلفظ "يهدم" بدل "يجب" (مسلم بشرح النووي ١٣٨/٢)، وأما بذكر التوبة فقد قال الألباني: "لا أعرف له أصلا"، ورجح أن يكون التباسا بالحديث السابق (انظر: سلسة الأحاديث الضعيفة والموضوعة ١٤١/٣)، وأورده تلميذه سليم الهلالي في كتابه "سلسلة الأحاديث التي لا أصل لها" (ص١٠)، ورغم أني لا أستطيع أن أضيف على قول محدث العصر ولا أن أعقب على حكمه إلا أني لا أستطيع أن أخفي شعوري أمام هذا التعاقب على إيراد الحديث بهذا النص، والجزم الذي جزم به ناقلوه حتى أوردوه بنصه مرفوعا ولم يكتفوا بذلك بل صرحوا بعزوه إلى مصادره الحديثية، ولو أن الأمر اقتصر على واحد أو اثنين من العلماء لهان الخطب ولكان احتمال الخطأ أكثر ورودا واحتمالا، إلا أن من نقل الحديث بهذا النص لا يكاد يجمعهم عصر ولا مذهب، بل قد لا يكون لبعضهم فرصة لقاء ببعض فمن الشيرازي الشافعي في القرن الرابع إلى ابن قدامة الحنبلي في القرن السادس، ومن =

قبله[١]، بناء على أنها تمحو السيئات كما يزيل الترياق أثـر الـسم ويرفعـه بعد حصوله[٢]، كما أن الله يبدل لعبده التائب كل سيئة بحسنة[٣]

فإذا كانت تلك التي تاب منها صارت حسنات، لم يبق في حقه بعد التوبة سيئة أصلا[٤]، بل إن حال التائب بعد التوبة أفضل وأحب إلى الله منه قبلها؛ لأن الله يحب التوابين، ويفرح بتوبة عبده؛ ولأن المذنب يكون

ابن تيمية في القرن السابع إلى ابن مفلح في الثامن، ومن المفسرين ابن كثير والشوكاني، كل هذا يجعلني أتوقف في الحكم بخطأ هذا النص رغم عدم وجوده في مصادرنا المتاحة اليوم للحديث، وأجدني مضطرا إلى البحث عن تفسير آخر لهذه الظاهرة من قبيل وجوده في نسخ أخرى لأحمد أو لمسلم غير التي وصلت إلينا، وهو احتمال وارد قد تحمل لنا الأيام القادمة ما يؤكده أو ينفيه، بدليل أن الإمام أبا الفضل بن عمار المعروف بالشهيد المتوفى سنة ٣١٧هـ لديه نسخة من صحيح مسلم فيها ثلاثة أحاديث كاملة ليست في النسخة التي بين أيدينا (انظر: كتابه علل الحديث في كتاب الصحيح لمسلم بن الحجاج بتحقيق علي بن حسن الأثري ص١١٣، ١١٧، ١٣٠)، وقد نبه محققه على ذلك (انظر: ص١٧)، والله أعلم بالصواب.

(١)انظر: مجموع الفتاوى ١٧/٢٢، ١٧١/١٥، الصارم المسلول ٨٧٣/٣

(٢) انظر:مجموع الفتاوى ٦٣٧/١٠

(٣) في هذا المعنى حديث أخرجه مسلم برقم(١٩٠) في كتاب الإيمان (النووي ٤٧/٣) من حديث أبي ذر، وفيه"قال رسول الله ﷺ إني لأعلم آخر أهل الجنة دخولا الجنة وآخر أهل النار خروجا منها رجل يؤتى به يوم القيامة فيقال اعرضوا عليه صغار ذنوبه وارفعوا عنه كبارها فتعرض عليه صغار ذنوبه فيقال عملت يوم كذا وكذا كذا وكذا وعملت يوم كذا وكذا كذا وكذا فيقول نعم لا يستطيع أن ينكر وهو مشفق من كبار ذنوبه أن تعرض عليه فيقال له فإن لك مكان كل سيئة حسنة".

(٤) انظر: مجموع الفتاوى ١٨/٢٢

قد جرب الذنب ثم تاب منه فيكون أكثر شعورا بلذة الطاعة ممن لم يجرب ذلك، فلا يعتبر الذنب قبل التوبة نقصا بعدها أصلا؛ ولهذا جاز أن يكون في الأنبياء من يأتي الذنوب ثم يتوب منها، فلا تكون بعد توبته منها عيبا في حقه ينافي عصمته وكماله النبوي[١].

(٢)وإلغاء الفارق بين توبة الكافر التي ورد النص عليها[٢] وتوبة المسلم، على منهجه القياسي في إلحاق المتماثلات ببعض[٣]، «فإذا كان العفو عن الكافر لأجل ما وجد من الإسلام الماحي، والحسنات يذهبن السيئات؛ ولأن في عدم العفو تنفيرا عن الدخول[٤]، لما يلزم الداخل فيه من الآصار، والأغلال الموضوعة على لسان هذا النبي ﷺ، فهذا المعنى موجود في التوبة عن الجهل والظلم؛ فإن الاعتراف بالحق والرجوع إليه حسنة يمحو الله بها السيئات، وفي عدم العفو تنفير عظيم عن التوبة، وآصار ثقيلة وأغلال على التائبين»[٥].

---

(١) انظر: مجموع الفتاوى ١٠/٢٩٣-٣١٦

(٢) يقول النووي "توبة الكافر مقطوع بقبولها وما سواها من أنواع التوبة هل قبولها مقطوع به أم مظنون فيه خلاف لأهل السنة" (صحيح مسلم بشرح النووي ١٧/٦٠)

(٣) يقول رحمه الله:" القياس بإلغاء الفارق أصح ما يكون من الاعتبار باتفاق العلماء المعتبرين "(مجموع الفتاوى ٣٥/٣٠١).

(٤) وهو المعنى الذي عناه ابن عباس رضي الله عنهما عندما قال للقاتل (لك توبة، تيسيرا وتأليفا) وابن العربي بقوله حول العفو عن الكافر يسلم" ليكون ذلك أقرب إلى دخولهم في الدين وأدعى إلى قبولهم كلمة الإسلام، تأليفا على الملة، وترغيبا في الشريعة، فإنهم لو علموا انهم يؤاخذون لما أنابوا ولا أسلموا " (أحكام القرآن، لابن العربي ٢/٣٩٨)

(٥)مجموع الفتاوى ٢٢/١٨

تحرير معنى القاعدة، وعلاقتها بأصول الشريعة

والمقصود من هذه القاعدة عدم وضع أي التزامات على كاهل التائب تحول دون توبته، إذا كان مخلصا فيها، وخاصة إذا كانت التزامات شاقة بحيث يترتب عليها ضرر في نفسه، أو ماله، كمن عاش مدة طويلة لا يصلي ولا يزكي، ولا يصوم، ولا يبالي من أين كسب المال، فإذا هداه الله وتاب عليه، فإن أوجب عليه قضاء جميع ما تركه من الواجبات، وأمر برد جميع ما اكتسبه من الأموال، والخروج عما يحبه من الأبضاع، إلى غير ذلك، صارت التوبة في حقه عذابا[(١)]؛ ولهذا كان تكليف التائب من الذنب، أضرارا عظيمة للخروج من تبعة ذنبه، مع إخلاصه التوبة، لا يتفق وروح الشريعة الإسلامية السمحة، «فليس في شرع الله ولا في قدره عقوبة تائب البتة» كما يقول ابن القيم[(٢)].

ولهذا فإن شيخ الإسلام يرى أن الله «جعل لعباده إذا تابوا مخرجا، فإنه سبحانه هو القائل: ﴿وَمَن يَتَّقِ ٱللَّهَ يَجْعَل لَّهُۥ مَخْرَجًا ۝ وَيَرْزُقْهُ مِنْ حَيْثُ لَا يَحْتَسِبُ﴾ [الطلاق٣،٢]، والذنوب واقعة من بني آدم لا محالة، فإن الله تعالى قال: ﴿وَحَمَلَهَا ٱلْإِنسَٰنُ ۖ إِنَّهُۥ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا ۝ لِّيُعَذِّبَ ٱللَّهُ ٱلْمُنَٰفِقِينَ وَٱلْمُنَٰفِقَٰتِ وَٱلْمُشْرِكِينَ وَٱلْمُشْرِكَٰتِ وَيَتُوبَ ٱللَّهُ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتِ﴾ [الأحزاب٧٣،٧٢] فكل بني آدم ظلوم جهول إلا من تاب الله عليه»[(٣)]؛ لأنه: «كان من رحمة الله التي بعث الله بها نبيه

---

(١) انظر: مجموع الفتاوى ٢٢/٢١-٢٢

(٢) القياس في الشرع الإسلامي ص١١٠، إعلام الموقعين ١/٦٠

(٣) العقود ص ٣٤، وانظر: نفسه ص١٥١، مجموع الفتاوى ٢٩/٤٢١

محمدا ﷺ: التوبة كما قال ﷺ في الحديث المعروف:"أنا نبي الرحمة ونبي التوبة ونبي الملحمة"[١]، ولم يجعل على أمته إذا تابوا من الآصار والأغلال ما كان على بني إسرائيل؛ فإنهم لما تابوا من عبادة العجل كان من توبتهم أن يقتل بعضهم بعضا»[٢]؛ لهذا فإن الشريعة وضعت لكل تائب من ذنب مخرجا يسيرا يعينه على التوبة، فأسقطت عنه حق الله الذي وجب عليه بالشرع، كالواجب عليه من زكاة وصيام وصلاة قبل التوبة[٣]، وجعلت له مخرجا مما أوجبه على نفسه باليمين أو النذر أو نحوها فشرعت له الكفارة[٤]، ولم يستثن من ذلك إلا حقوق الآدميين[٥]، إعمالا لنفس قاعدة رفع الحرج؛ ولقاعدة الضرر لا يزال بالضرر، وسدا

---

(١)أخرجه الترمذي في (الشمائل ٣٠٦) برقم (٣٦٨) من حديث حذيفة قال: "لقيت النبي ﷺ في بعض طرق المدينة فقال أنا محمد وأنا احمد وأنا نبي الرحمة ونبي التوبة وأنا المقفى وأنا الحاشر ونبي الملاحم"، وقال محققه "اسناده حسن"، وأحمد في (المسند٥/٤٠٥) برقم(٢٢٩٣٣)، وقال عنه الهيثمي في(المجمع ٨/٢٨٤) "رجاله رجال الصحيح غير عاصم بن بهدلة وهو ثقة وفيه سوء حفظ"، والبغوي في(شرح السنة١٣/٢١٣) برقم(٣٦٣١) وقال محققاه "سنده حسن"،وله شاهد في الصحيح عند مسلم برقم(٢٣٥٥) كتاب الفضائل (النووي١٥/١٠٥) من حديث أبي موسى بلفظ "كان رسول الله ﷺ يسمي لنا نفسه أسماء فقال أنا محمد وأحمد والمقفي والحاشر ونبي التوبة ونبي الرحمة ".

(٢)العقود ص ٣٥

(٣)انظر:مجموع الفتاوى ٢٢/١٠-٢٢، فقد بسط الشيخ الكلام في هذا الأمر واستدل عليه.

(٤)انظر:مجموع الفتاوى ٣٣/١٤٨

(٥) انظر:مجموع الفتاوى ١٦/٢٥، ١٨/١٨٧.

للذريعة[١]؛ إذ لو شمل العفو هذه الحقوق لترتبت أضرار ومفاسد بالآخرين، وفي ذلك من الحرج والضرر ما فيه، وليس من عدل الله تعالى أن يرفع الحرج عن شخص بإلقائه على كاهل آخر[٢]، والفرق بين الحقين كما يقول ابن العربي[٣]: «أن حق الله يستغني عنه، وحق الآدمي يفتقر إليه ألا ترى أن حقوق الله لا تجب على الصبي وتلزمه حقوق الآدميين»[٤]؛ ولهذا كان في إسقاط حقوقهم مضرة عليهم[٥]، استوجب العدل رفعها[٦]،

---

(١)في الفتاوى الكبرى ٦/١٧٩ يقول: "أوجب على السلطان إقامة الحدود إذا رفعت إليه وإن تاب العاصي عند ذلك وإن غلب على ظنه أنه لا يعود إليها لئلا يفضي ترك الحد بهذا السبب إلى تعطيل الحدود، مع العلم بان التائب من الذنب كمن لا ذنب له " وانظر: إعلام الموقعين لابن القيم ٣/١١٥-١١٦

(٢) انظر: رفع الحرج، للباحسين ص٤٧١.

(٣)هو أبو بكر محمد بن عبد الله بن محمد المعافري الأندلسي الإشبيلي، فقيه وأصولي ومفسر مجتهد، ولد بأشبيلية سنة ٤٦٨هـ، وتلقى العلم بها، ثم رحل إلى المشرق، ورجع إلى مسقط رأسه فولي قضاءها إلى جانب قيامه بالتدريس والوعظ، وكان فيه شديد السطوة محمود السيرة، ولما عزل انصرف للتأليف والتدريس فخلف كتبا كثيرة، وتوفي سنة ٥٤٣هـ بفاس (انظر: سير النبلاء٢٠/١٩٧، الديباج المذهب٢٨١، طبقات المفسرين للداوودي٢/١٦٧، الأعلام ٦/٢٣٠).

(٤) أحكام القرآن، لابن العربي ٢/٣٩٩.

(٥) انظر: المنثور، للزركشي ٢/٥٩

(٦) ولهذا فرق الفقهاء في هذه الحقوق،بين الكافر الحربي، وبين الكافر الذمي إذا أسلم،والمسلم العاصي إذا تاب،فكان الحربي تسقط عنه سائر الحقوق، لكونه لم تجب عليه ابتداء، لعدم موجب للالتزام من إسلام ولا عهد،(انظر: مجموع الفتاوى ٢٢/٧) فكان ما يفوت على المسلم من حقوقه بسبب هذا السقوط، له حكم ما فقده في سبيل الله من نفس ومال وعرض، يؤجر عليه من الله ولا يطالب به آدميا؛ولهذا ناسب تسميته حربيا، اعتبارا بحال الجهاد فالمجاهد يجاهد المحاربين من الكفار،

=

وهذه التبعة التي لابد للتائب أن يتحملها تحقيقا للعدل في مبدأ رفع الحرج، هي التي شكلت مع ما شرع من كفارات كمخرج للعبد من الحرج الذي أحدثه وقوعه في الذنب، شكلت المشقة التي عناها الشيخ بمفهوم قوله في هذه القاعدة (إلا بضرر عظيم) فهي تعتبر مخارج من الذنوب شرعها الله، ولكنها لا توصف على الجملة بأنها أضرار عظيمة؛ ولهذا فسر بها بعض السلف، رفع الحرج الوارد في نصوص الشرع، يقول ابن جرير الطبري[1] في قوله تعالى ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾

محتسبا عند الله ما يفقده في سبيل ذلك من أنفس أو أموال (انظر: مجموع الفتاوى ٣٣٣/٨-٣٣٤)، بخلاف الذمي فهو وإن كان كافرا إلا أنه بموجب الذمة والعهد، ملتزم بأحكام الإسلام، فكان مقتضى العهد الالتزام بهذه الحقوق، فأشبه المسلم المعتدي على بعض هذه الحقوق، لما كان ملتزما بحمايتها بموجب إسلامه لم تسقط عنه بتوبته (انظر: الصارم المسلول٦٢١/٣)، وأما حقوق الله تعالى فقد سقطت عن الكل بالتوبة، تحقيقا لمقصد من مقاصد الشارع التي دلت عليها نصوصه، وهو الحرص على التوبة، وإزالة العقبات في طريق التائب لذلك، مع كونها مبنية على المسامحة، ولهذا سقطت بالشبهة (انظر: معالم السنن للخطابي مع مختصر سنن أبي داود ٢٠١/٥، والمنثور للزركشي ٥٩/٢)، ومن هنا فارق الكافر الحربي المسلم العاصي، ومن هنا أيضا أشبه الكافر الذمي المسلم العاصي في شأن حقوق الآدميين، ولهذا قالوا: "تجري على الذمي أحكام المسلمين " (انظر: الأشباه، للسيوطي ص٢٥٥، ولابن نجيم ص ٣٨٦)، والله أعلم.

(١)هو أبو جعفر محمد بن جرير بن يزيد الطبري، مفسر ومؤرخ وفقيه أصولي من الأئمة المجتهدين، ولد في (آمل)عاصمة إقليم طبرستان سنة ٢٢٤هـ ونشأ بها وتلقى العلم ورحل إلى الري وبغداد وواسط والكوفة والشام ومصر، قال الذهبي "كان من أفراد الدهر علما وذكاء وكثرة تصانيف قل أن ترى العيون مثله"، استقر آخر أمره في بغداد، ورفض كل المناصب التي عرضت عليه، وتفرغ للعلم والتصنيف حتى توفي فيها سنة ٣١٠هـ وترك تآليف يضرب المثل بكثرتها (انظر: سير

=

[الحج٧٨] «يقول تعالى ذكره: وما جعل عليكم ربكم في الدين الذي تعبدكم به من ضيق لا مخرج لكم مما ابتليتم به فيه، بل وسَّع عليكم فجعل التوبة من بعض مخرجا، والكفارة من بعض، والقصاص من بعض، فلا ذنب يذنب المؤمن إلا وله منه في دين الإسلام مخرج»[١]، وقد روى مثل ذلك عن عائشة مرفوعا[٢]، وعن جمع من الصحابة والتابعين[٣] .

أدلة القاعدة

كل ما كان دليلا لقاعدة رفع الحرج كان دليلا لهذه القاعدة، لأنها مبنية عليها ومتفرعة منها، ولهذا فإن أدلة هذه القاعدة من الكثرة بحيث يصعب حصرها وقد سبق أن أحلت إلى مصادر تناولت ذلك بتفصيل لا مزيد عليه، غير أنه بالإضافة إلى تلك الأدلة التي تشمل قاعدتنا تبعا، هناك أدلة تتناولها استقلالا، منها ما سبق ذكره من كل ما يدل على عدم مؤاخذة الشارع العبد بعد توبته بشيء تفضلا منه وكرما؛ لهذا فسأجمل الحديث هنا في نقاط:

أولا: الأدلة العامة

وهي التي شملت هذه القاعدة من جهة دخولها في قاعدة رفع الحرج، وهي كما يلي:

النبلاء١٤/٢٦٧، البداية ١١/١٢٣، طبقات السبكي ٣/١٢٠، الأعلام ٦/٦٩).

(١) جامع البيان، لابن جرير الطبري ١٧/٢٠٤

(٢) أخرجه الطبري بسنده، انظر: جامع البيان ١٧/٢٠٦ وعزاه السيوطي إلى ابن مردويه والحاكم (انظر الدر المنثور ٤/٣٧١)

(٣)كابن عباس وأبي العالية والحسن والقاسم وقتادة (انظر: جامع البيان١٧/٢٠٦، والدر المنثور٤/٣٧١-٣٧٢).

(١)نصوص رفع الحرج والمشقة عن الأمة، وهي كثيرة منها قوله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ [الحج٧٨]، وحديث: "إن الله لم يبعثني معنتا ولا متعنتا ولكن بعثني معلما ميسرا"[١] وأمثالها، وقد فسر ابن عباس رفع الحرج هنا بأنه: توسعة الإسلام ما جعل الله من التوبة والكفارات[٢] كما سبق، ومنه الآيات الدالة على رفع الإصر عن الأمة كقوله تعالى ﴿وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَآ إِصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُۥ عَلَى ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِنَا﴾ [البقرة٢٧٦] وهو الأمر الغليظ الصعب كما ذكر أصحاب التفسير[٣]، وفسره ابن زيد[٤] بأنه الذنب الذي ليس فيه توبة ولا كفارة[٥]، فقد كان الذين من قبلنا يكلفون للخروج من ذنوبهم آصارا عظيمة، فيؤمر

---

(١)أخرجه مسلم برقم (١٤٧٨) في كتاب الطلاق (النووي ٨١/١٠) من حديث جابر في قصة تخيير النبي ﷺ لنسائه.

(٢)انظر: الدر المنثور٣٧١/٤

(٣) انظر في ذلك: الجامع لأحكام القرآن للقرطبي ٢٧٨/٣، تفسير ابن كثير ٣٠١/١، فتح القدير للشوكاني ٣٠٨/١

(٤)هو عبد الرحمن بن زيد بن أسلم العدوي المدني مولى عمر بن الخطاب، من أهل القرن الثاني، أخرج له الترمذي وابن ماجة، وهو ضعيف في الحديث يروي عن أبيه ويروي عنه ابن وهب في التفسير، قال الذهبي: " كان صاحب قرآن وتفسير جمع تفسيرا في مجلد وكتابا في الناسخ والمنسوخ"، توفي سنة ١٨٢هـ (انظر: سير النبلاء ٣٤٩/٨، تهذيب الكمال ١١٤/١٧، طبقات المفسرين للداودي ٢٧١/١، وطبقات المفسرين للأدنه وي ١١).

(٥) انظر: تفسير القرطبي ١٥٧/٣، الدر المنثور٣٧٧/١، الجامع لأحكام القرآن للقرطبي ٢٧٩/٣ قال السيوطي: أخرج ابن أبي حاتم عن الفضيل في قوله (ولا تحمل علينا إصرا) قال: كان الرجل من بني إسرائيل إذا أذنب قيل له توبتك أن تقتل نفسك فيقتل نفسه فوضعت الآصار عن هذه الأمة.(الدر المنثور ٣٧٧/١)

أحدهم إذا أصابه البول بقرض مكانه بالمقاريض، ويؤمر إذا أراد التوبة أن يقتل نفسه، فأزال الله عن الأمة كل ذلك[١].

(٢) النصوص الدالة على التخفيف والتيسير كقوله تعالى ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ﴾ [البقرة١٨٥]، ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ أَن يُخَفِّفَ عَنكُمْ ۚ وَخُلِقَ ٱلْإِنسَٰنُ ضَعِيفًا﴾ [النساء٢٨]، وحديث: "يسروا ولا تعسروا بشروا ولا تنفروا"[٢]، وحديث "إنما بعثتم ميسرين ولم تبعثوا معسرين"[٣] وغيرها فمقتضى التخفيف والتيسير على الإنسان خاصة مع النص على ضعفه أمام شهواته الذي كان مبنى التخفيف عليه في عموم الشريعة، كما قال القرطبي: «المعنى أن هواه يستميله وشهوته وغضبه يستخفانه، وهذا أشد الضعف فاحتاج إلى التخفيف»[٤]، كان مقتضى ذلك أن لا يكلف مع توبته عقوبة أو ضررا على ما كان معذورا في الوقوع فيه بدافع من ضعفه.

(٣)قوله تعالى ﴿وَمَن يَتَّقِ ٱللَّهَ يَجْعَل لَّهُۥ مَخْرَجًا﴾ [الطلاق٢]، يقول

---

(١)انظر: أحكام القرآن للقرطبي ٢٧٨/٣، تفسير ابن كثير ٣٠١/١، فتح القدير للشوكاني ٣٠٨/١، العقودص٣٥

(٢)أخرجه البخاري برقم (٦٩) في كتاب العلم باب ما كان النبي ﷺ يتخولهم بالموعظة (الفتح ٢١٦/١)، ومسلم برقم (١٧٣٤) كتاب الجهاد والسير (النووي١٢/ ٤٢) من حديث أنس.

(٣)أخرجه البخاري برقم (٢٢٠) في كتاب الوضوء باب صب الماء على البول في المسجد (الفتح٤٢٩/١) من حديث أبي هريرة في قصة الأعرابي الذي بال في المسجد.

(٤) الجامع لأحكام القرآن، ٩٨/٥

ابن تيمية: «قد بيَّن سبحانه في هذه الآية أن المتقي يدفع عنه المضرة وهو أن يجعل له مخرجا مما ضاق على الناس»[١]، وقد سبق[٢] استدلاله بها على أن التوبة تهيئ للمذنب مخرجا مَنَّ الله به عليه، فلو لم تقبل توبة مثل هذا العبد لانتفى المخرج من الذنوب الثابت في الشريعة، وكيف يقال إنه لا توبة لأمثال هؤلاء مع هذه الآية الصريحة في أن الله يجعل لعبده المتقي مخرجا من كل مأزق، ولا شك أن التوبة النصوح رأس التقوى[٣].

ثانيا: الأدلة الخاصة

وهي التي نصت على عدم تكليف التائب بعد توبته شيئا يشق عليه واعتبار التوبة سببا ماحيا لكل ما سبقها حتى لا يبقى مجال للمؤاخذة بشيء، ومنها ما يلي:

(١) قوله تعالى ﴿قُل لِّلَّذِينَ كَفَرُوٓاْ إِن يَنتَهُواْ يُغۡفَرۡ لَهُم مَّا قَدۡ سَلَفَ﴾ [الأنفال٣٨] وقد سبق أن ابن تيمية يرى أن المسلم التائب أولى بهذا التخفيف من الكافر «فإذا عُفي للكافر بعد الإسلام عما تركه من الواجبات لعدم الاعتقاد وإن كان الله قد فرضها عليه وهو معذب على تركها فلأن يعفو للمسلم عما تركه من الواجبات لعدم اعتقاد الوجوب وهو غير معذبه على الترك لاجتهاده أو تقليده أو جهله الذي يعذر به أولى وأحرى»[٤]، ولأن علة العفو عن الكافر إذا أسلم إنما هي التوبة فإن الإسلام توبة وهذه العلة متحققة في المسلم التائب فوجب أن يلحق به في

---

(١) مجموع الفتاوى ٢٢٩/٣٢

(٢) انظر: ص (٤١٦)

(٣) وانظر في الاستدلال بهذه الآية: رفع الحرج للباحسين، ص٤٥٥

(٤) مجموع الفتاوى ٢٢/١١-١٢

الحكم[(١)].

(٢)والنصوص الدالة على أن التوبة تمحو الذنوب وتزيل آثارها بل تبدل السيئات بالتوبة حسنات، كقوله تعالى ﴿وَهُوَ ٱلَّذِي يَقْبَلُ ٱلتَّوْبَةَ عَنْ عِبَادِهِۦ وَيَعْفُوا۟ عَنِ ٱلسَّيِّـَٔاتِ﴾ [الشورى٢٥] ﴿إِلَّا مَن تَابَ وَءَامَنَ وَعَمِلَ عَمَلًا صَـٰلِحًا فَأُو۟لَـٰٓئِكَ يُبَدِّلُ ٱللَّهُ سَيِّـَٔاتِهِمْ حَسَنَـٰتٍ﴾ [الفرقان٧٠]، وكحديث "التائب من الذنب كمن لا ذنب له"[(٢)]، فإذا كان التائب من الذنب قد محيت ذنوبه وتحولت سيئاته إلى حسنات بنص لسان الشارع لم يبق عليه ذنب يعاقب عليه بعد توبته أصلا[(٣)].

(٣)وقوله تعالى: ﴿۞ قُلْ يَـٰعِبَادِىَ ٱلَّذِينَ أَسْرَفُوا۟ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوا۟ مِن رَّحْمَةِ ٱللَّهِ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ يَغْفِرُ ٱلذُّنُوبَ جَمِيعًا ۚ إِنَّهُۥ هُوَ ٱلْغَفُورُ ٱلرَّحِيمُ﴾ [الزمر٥٣] فقد دلت هذه الآية على أن الله تعالى يغفر كل ذنب فليس في الوجود ذنب لا يغفره الله تعالى[(٤)] فالآية عامة في جنس الذنوب،

---

(١) انظر: مجموع الفتاوى ٢٢/٢٢

(٢)أخرجه ابن ماجة برقم (٤٢٥٠) في كتاب الزهد باب ذكر التوبة (السنن ١٤٢٠/٢) والطبراني برقم(١٠٢٨١) في (الكبير١٠/١٥٠)، من حديث أبي عبيدة بن عبد الله بن مسعود عن أبيه، قال الهيثمي في (المجمع ١٠/٢٠٠) "رجاله رجال الصحيح إلا أن أبا عبيدة بن عبد الله بن مسعود لم يسمع من أبيه" وكذا قال الألباني في (الضعيفة٢/٨٣)، وقال السخاوي في (المقاصد ١٦٦)"حسنه شيخنا -يعني ابن حجر- لشواهده" وله شواهد ضعيفة من أحاديث ابن عباس وأبي سعيد الأنصاري فيها زيادات ساقها الألباني في(الضعيفة٢/٨٣-٨٤).

(٣) انظر: مجموع الفتاوى ١٨/٢٢

(٤) انظر مجموع الفتاوى ٢٣/١٦

ولكنها لا تشمل من المذنبين إلا من وجد منه ما يقتضي المغفرة من توبة نصوح فمتى تحقق منه ذلك فقد غفر له وإذا غفر له لم يعاقب[١] فإن التائب لا يعذب في الدنيا ولا في الآخرة لا شرعا ولا قدرا[٢]وأما ما يقام عليه من عقوبات دنيوية، فإما لتعلقه بحقوق الآدميين وقد سبق عدم إمكانية سقوطها؛ لما يفضي إليه ذلك من مفاسد، وإما لعدم الوثوق في صدق التوبة، وإما لأن رفع العقوبة بذلك يفضي إلى انتهاك المحارم، وسد باب العقوبة على الجرائم؛ ولهذا فعدم قبولها دنيويا، لا يمنع قبولها في الآخرة، وتكون العقوبة الدنيوية كفارة له[٣].

(٤)وحديث توبة كعب بن مالك عندما أراد أن يخرج من جميع ماله توبة من تخلفه في غزوة تبوك فقال له النبي ﷺ "أمسك بعض مالك فهو خير لك"[٤]، فلم يقره ﷺ على ما أراده من تكليف نفسه بهذا الضرر للخروج من ذنبه مع عظم هذا الذنب.

من فروع القاعدة

بنى شيخ الإسلام على هذه القاعدة مسائل من أشهر اختياراته الفقهية وأهمها وهي المسائل التي كان لها تأثير مباشر على أحداث حياته، بل كانت سببا رئيسا فيما تعرض له من محن، حيث اعتبر فيها خارجا عن الإجماع، ومحدثا رأيا مخالفا لما استقر عليه الفقه في ذلك العصر الذي

---

(١) انظر: مجموع الفتاوى ١٦/١٩، ٢٧

(٢) مجموع الفتاوى ١٦/٣٠، وانظر: تفسير آيات أشكلت ١/٣٢٩

(٣) انظر: مجموع الفتاوى ١٠/٣٧٤، ١٦/٣١، ١٨/١٨٩-٣٥،١٩٠/١١٠، تفسير آيات أشكلت ١/٣٢٩

(٤) أخرجه البخاري برقم(٤٦٧٦) في كتاب التفسير باب "لقد تاب الله على النبي" (الفتح٨/٤٣٥) من حديث كعب.

اتسم بالجمود واصطبغ بالتقليد الجاف الذي شكل ابن تيمية بآرائه الاجتهادية واختياراته المرتبطة مباشرة بمصادر الحكم الأصلية الكتاب والسنة، شكل بكل ذلك ثورة قوية على كل تلك الأوضاع، ومن تلك المسائل ما يأتي:

(١) أن الحلف بالطلاق يمين تجزئ فيها كفارة اليمين كسائر أيمان المسلمين، وذلك لأن القائل: "زوجتي طالق لأفعلن كذا" أو "إن لم أفعل كذا فزوجتي طالق" لم يقصد إيقاع الطلاق عند وجود الشرط أو الحنث، بل كان قصده الحث على الفعل أو الترك فكان قوله في معنى اليمين؛ لأن ذلك مقصود اليمين، فلو كلف هذا الحالف للخروج من هذه اليمين لزوم الطلاق الذي لم يرده أصلا لأوقعه ذلك في ضرر عظيم خاصة إذا كان المحلوف عليه محرما كقطيعة رحم أو قتل معصوم، فعلى القول بلزوم هذا المعلق فإما أن يفعل المحلوف عليه وذلك حرام بلا خلاف، أو أن يحتال للخروج من هذا الالتزام مع ما في ذلك من استهزاء بآيات الله، أو يطلق زوجته فيترتب عليه من الفساد في الدين والدنيا ما لا يأذن به الله ولا رسوله ﷺ [(١)]، فلم يبق إلا أن يباح له الخروج من هذه اليمين بالتوبة والكفارة عملا بهذه القاعدة، كما يقول الشيخ: «فهب هذا قد أتى كبيرة من الكبائر في حلفه بالطلاق ثم تاب من تلك الكبيرة فكيف يناسب أصول شريعتنا أن يبقى عليه أثر ذلك الذنب لا يجد منه مخرجا»[(٢)].

(٢)وأن نذر اللجاج والغضب يمكن للناذر الخروج منه بالكفارة عملا بهذه القاعدة؛ لأنه في حكم اليمين لاتفاقهما في أن المقصود منهما الحض والمنع، فلما كان للحالف مخرج من عقده اليمين الذي مقتضاه

---

(١)انظر:مجموع الفتاوى٢٩٧/٣٥ - ٣٠٠، العقود ص ١٥١-١٥٢.

(٢) مجموع الفتاوى ٣٠٠/٣٥

عند الحنث هتك إيمانه بالله الذي عقد له اليمين كان أولى أن تكون الكفارة مخرجا للناذر على وجه الحض أو المنع الذي مقتضى حنثه ترك واجب نذر فعله أو فعل محرم نذر تركه وهذا أقصى ما فيه أنه معصية، فإذا كان الله قد شرع الكفارة لإصلاح ما اقتضى الحنث فيه فساد التوحيد ونحو ذلك وجبره، فلأن يشرعها لإصلاح ما اقتضى الحنث فيه فسادا في الطاعة أولى وأحرى[1].

(٣)ومن فروع هذه القاعدة أن من حلف بأي نوع من الأيمان يمينا غموسا فعليه أن يتوب منها كما يتوب من سائر الكبائر، وإذا تاب من الذنب كان كمن لا ذنب له، ولا يلزمه شيء مما حلف به من كفر أو نذر أو طلاق أو عتاق أو غير ذلك؛ لأنه لم يقصد التزامه وإنما قصد الحلف به فأشبه اليمين على المستقبل[2].

(٤)ومما يفرع على هذه القاعدة اختيار ابن تيمية سقوط الحد عن التائب من الزنا والسرقة وشرب الخمر، كما يسقط عن المحارب إذا تاب منه بينه وبين الله تعالى ولم يخبر به الإمام[3]، وإن أتى السلطان وأقر عنده على نفسه بحد ثم رجع عن إقراره، أو ذهب ولم يرجع فإنه لا يسترجع لكي يقام عليه الحد، وإن رجع فإنه إما أن يرجعَ تائبا فلا يقام عليه الحد وإما أن يرجع غير تائب فيُقام عليه، أما إن ثبت عليه الحد عند السلطان بالبينة ثم تاب فإن هذه التوبة لا تسقط عنه الحد لأنه إذا سقط الحد بهذا فإنه لا يقام حد أبدا، مع أنه إذا كان صادقا في توبته فإنها تقبل في الباطن

---

(١) انظر: مجموع الفتاوى ٣٥/٢٥٧-٢٥٨، العقود ص ٦١

(٢) انظر: مجموع الفتاوى ٣٥/٣٢٦

(٣) انظر: مجموع الفتاوى ١٠/٣٤، ٣٤٧/١٨٠

ويعتبر الحد كفارة له ويؤجر على صبره[١].

(٥)وسقوط قضاء الواجبات كالصلاة والصيام والزكاة عن العاصي التائب، وإمضاء عقوده التي عقدها وتم فيها القبض وإن كانت فاسدة كالنكاح ما لم يكن المفسد قائما لأن في تكليفه بالقضاء وعدم إمضاء عقوده حرجا شديدا، قد يحول بينه وبين التوبة التي حث عليها الشارع، فلم يتناسب مع قواعد الشرع وأصوله التي جاءت بوضع الآصار والأغلال عن الأمة ولاسيما التائبين[٢].

(٦)والكافر إذا أسلم سقط عنه كل ما ترتب على فعله في كفره من ارتكاب محرم أو ترك واجب سواء كان كفرا أصليا أو ردة ظاهرا أو باطنا سواء منها ما يتعلق بحق الله أو بحق الآدميين[٣]، ويعتبر ما تعرض له حق المسلم من تلف أو ضياع في سبيل هذا السقوط سواء كان دما أو مالا أو عرضا من جنس ما يتعرض له من مصائب سماوية لا يطلب فيها قصاص من آدمي[٤]، كل ذلك تمشيا مع ما استقر من أن التوبة تمحو الذنوب

---

(١) انظر: مجموع الفتاوى١٠/٣٧٤، ٣١/١٦، ١٨/١٨٩-١٩٠، ٣٥/١١٠، الاختيارات ص٢٩٦، الصارم المسلول٣/٩٤١-٩٤٢

(٢) انظر: مجموع الفتاوى ٢٢/١٩-٢٠، ٢٠/٦٠

(٣) انظر: مجموع الفتاوى ٢٢/٧-١٠، ٨/٣٣٣-٣٣٥، والصارم المسلول على شاتم الرسول لابن تيمية ٢/٢٩٦-٣١٢ فقد أفاض الشيخ في بسط هذه المسألة بأدلتها، وسبقت الإشارة إلى أن هذا الحكم لا يشمل الذمي بالنسبة لحقوق الآدميين (انظر مجموع الفتاوى ٢٢/٧، الصارم المسلول ٣/٦٢١، الأشباه والنظائر، للسيوطي ص٢٥٥، غمز عيون البصائر ٣/٤٠٢).

(٤) انظر: مجموع الفتاوى ٨/٣٣٣.

تأليفا للتائب لئلا ينفر من الإسلام[١]، كما سبق أن أوضحنا، يقول ابن تيمية: «أن الحربي إذا أسلم لم يؤخذ بشيء مما عمله في الجاهلية لا من حقوق الله ولا من حقوق العباد من غير خلاف نعلمه»[٢]، وقال في موضع آخر: «أجمع المسلمون إجماعا مستنده كتاب الله وسنة نبيه ﷺ الظاهرة أن الكافر الحربي إذا أسلم لم يؤخذ بما كان أصابه من المسلمين من دم أو مال أو عرض»[٣].

* * * * *

(١) انظر: مجموع الفتاوى ١٨/٢٢.

(٢) الصارم المسلول على شاتم الرسول ٢٩٦/٢.

(٣)الصارم المسلول على شاتم الرسول ٦٢١/٣.

القاعدة الثالثة

الاعتبار في الكلام بمعناه لا بلفظه[1]

شرح القاعدة

الفكر المقصدي عند شيخ الإسلام ابن تيمية، وعلاقته بالقاعدة

يرى شيخ الإسلام ابن تيمية: «أن المقاصد والاعتقادات معتبرة في التصرفات والعادات، كما هي معتبرة في التقربات والعبادات، فيجعل الشيء حلالا أو حراما أو صحيحا أو فاسدا أو صحيحا من وجه، فاسدا من وجه، كما أن القصد في العبادة يجعلها واجبة أو مستحبة أو محرمة أو صحيحة أو فاسدة، ودلائل هذه القاعدة كثيرة جدا»[2]، وقد أكد تلميذه ابن القيم نفس المعنى بعبارة أخرى أوضح فقال: «وقاعدة الشريعة التي لا يجوز هَدمها أن المقاصد والاعتقادات معتبرة في التصرفات والعبارات كما هي معتبرة في التقربات والعبادات فالقصد والنية والاعتقاد يجعل الشيء حلالا أو حراما، وصحيحا أو فاسدا، وطاعة أو معصية، كما أن القصد في العبادة يجعلها واجبة أو مستحبة أو محرمة أو صحيحة أو فاسدة، ودلائل هذه القاعدة تفوت الحصر»[3]، وهو نفس ما قرره الشاطبي بقوله: «إن الأعمال بالنيات، والمقاصد معتبرة في التصرفات من العبادات

---

(١) انظر لهذه القاعدة: مجموع الفتاوى١٩٨/٣٠، ١٥٤/٣٣، ١٥٦، ٢٩٨/٣٢، ٣٣٦/٣٥، ٣٢٦، ٢٥٧، الفتاوى الكبرى٢٣٥/٣، ٦١/٦-٦٢، وستأتي الإشارة إن شاء الله إلى مواضع أخرى.

(٢) الفتاوى الكبرى ٥٤/٦، وانظر أيضا: نفسه ٢٦٢/٦

(٣) إعلام الموقعين ٧٩/٣

والعادات والأدلة على هذا المعنى لا تنحصر»[1].

وهذه القاعدة تمثل ركيزة أساسية من ركائز فقه شيخ الإسلام ابن تيمية، ذلك أنها ترسم إطارا مقصديا تبنى على أساسه الأحكام، وشأن المقاصد في فقه الشيخ ليس بالهين، فإنك لا تجد في سائر فتاواه ولا في دراساته الفقهية منها وغير الفقهية جانبا لا يرتكز على المقصد، بل قد لا أكون مبالغا إذا ما زعمت أن الشيخ ينطلق في سائر اجتهاداته من المقاصد ويعود إليها، يعتني بمقاصد الشارع في الأحكام، ويبني على مدى تحققها في التصرفات، ويصدر أحكامه وفق درجة ذلك التحقق، ومقاصد

---

(١) الموافقات ٣٢٣/٢، وهذا اتفاق من الأئمة الثلاثة على ما يسمى حديثا بنظرية الباعث والدافع، وهو من مرتكزات فقه ابن تيمية وتلميذه ابن القيم، كما تشهد بذلك آراؤهما في هذه القاعدة وما يتعلق بها، وكذلك موقف الشاطبي الذي يسميه بمقصود المكلف، وكان له الفضل الأكبر في إبراز هذا الجانب في الفقه الإسلامي بما أصله ووضعه في نظرية المقاصد، وهذا الاتفاق الفكري بين هؤلاء الثلاثة هو ما جعل البعض يعتقد إمكان اللقاء بينهم أو على الأقل استفادة بعضهم من بعض، وإن كان الاحتمال الأول يمنعه كون الشاطبي ولد بعد وفاة ابن تيمية،كما يقول العلامة بكر أبو زيد(في مقدمته على الموافقات بتحقيق مشهور آل سليمان١/و)، فإن الاحتمال الثاني أكده وجود نقل للشاطبي عن بعض الحنابلة (في الاعتصام ٣٥٦/١) ذكر العلامة أبو زيد أنه يوجد بنصه لدى ابن تيمية في (كتاب إقامة الدليل على بطلان التحليل) وهذا التشابه في المنهج بين هذين الإمامين هو ما دفع الحافظ الألباني إلى القول عن الشاطبي بأنه يلتقي تمام الالتقاء مع كلام شيخ الإسلام ابن تيمية مع أن هذا مشرقي وهذا مغربي جمع بينهما على بعد الدار المنهج العلمي الصحيح (انظر: صحيح الترغيب والترهيب ٣٧/١-٣٨)، ولكن الدكتور أحمد الريسوني - وهو صاحب قراءة متميزة في فكر الشاطبي - يستبعد احتمال أن يكون الشاطبي " قد اطلع على بعض مؤلفات ابن تيمية أو ابن القيم " (انظر: كتابه نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي ص٣٣٠).

المكلفين في التصرفات، وما موقفه في مسألة طلاق الثلاث، والحلف بالطلاق اللذين عانى بسببهما الأمرين إلا شاهد على صدق هذا المسلك، وتأصل هذا المنهج في فقهه رحمه الله، وسيكون لنا في هذه القاعدة مجال رحب لإثبات هذا التوجه لدى الشيخ باختياراته الفقهية وتحريراته لهذه المسألة بما لا يدع مجالا للشك[١]؛ ولهذا لم يكن غريبا على منهج ابن تيمية أن يتبنى هذه القاعدة وينتصر لها استدلالا وتطبيقا، ولهذا نجده يصوغها بعبارة عامة تدل على رأيه في أن هذا المنهج يستحق أن يعمم حيث أمكن أن يعمم من موارد الأحكام فيقول في موضع «الاعتبار في الكلام بمعنى الكلام لا بلفظه»[٢]، وشدة تعلق هذه القاعدة بالعقود ودفعا لما قد يتوهم من اختصاص النية والقصد بالعبادات دون المعاملات وهو ما لا يراه الشيخ رحمه الله كما سبق النقل عنه[٣]، هو ما دفع الشيخ على الأرجح إلى الصياغة الأخرى للقاعدة بعبارة «الاعتبار في العقود بمعانيها

---

(١) ومن أطرف ما رأيت مما يدل على اهتمام الشيخ بالمقاصد القصة التالية التي رواها ابن القيم عنه قال: سمعت شيخ الإسلام ابن تيمية قدس اللّه روحه ونور ضريحه يقول: مررت أنا وبعضُ أصحابي في زمن التَّتار بقوم منهم يشربون الخمر، فأنكر عليهم مَنْ كان معي، فأنكرت عليه، وقلت له: إنما حرم اللّه الخمر لأنها تصدُّ عن ذكر اللّه وعن الصلاة، وهؤلاء يصدهم الخمر عن قتل النفوس وسَبْي الذرية وأخذ الأموال فَدَعْهم.(إعلام الموقعين لابن القيم ٣/١٣، وقد ذكر القصة شيخ الإسلام بنفسه في كتاب "الاستقامة" ٢/١٦٦) وللاستزادة في المنهج المقصدي لدى الشيخ انظر: نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي لأحمد الريسوني ص٦٨، والمقاصد من أحكام الشارع وأثرها في العقود د/ عثمان المرشد ص٨٧.

(٢) مجموع الفتاوى ٣٥/٢٥٧.

(٣) وانظر أيضا: مجموع الفتاوى ٢٠/٣٧٨، ٢٩/٣٣٦.

لا بالألفاظ»[١].

ووجه ارتباط قاعدتنا بالقصد والنية وهما يستعملان عند العلماء بمعنى واحد[٢] ناشئ من كون المقصود هو المعبر عنه بالمعنى فالمقاصد يعبر عنها بالمعاني يدل على ذلك الأصل الوضعي لكلمة (المعنى)[٣]؛ ولهذا يقول أبو البقاء: «والمعنى مطلقا هو ما يقصد بشيء وأما ما يتعلق به القصد باللفظ فهو معنى اللفظ، ولا يطلقون المعنى على شيء إلا إذا كان مقصودا»[٤]، يقال عنيت فلانا عنيا إذا قصدته[٥]؛ ولهذا عبر الشيخ في القاعدة بالقصد بدل المعنى في مواضع كقوله: «وعلم أن الاعتبار بحقيقة

---

(١) مجموع الفتاوى ١٥٤/٣٣.

(٢) انظر: مقاصد المكلفين فيما يتعبد به رب العالمين د/عمر سليمان الأشقرص١٩، وتعريف النية بالقصد رآه بعض العلماء، كالنووي (انظر:المجموع ٣٦٧/١)، والقرافي (انظر: الذخيرة١/١٣٤)، وابن رجب الحنبلي (انظر: جامع العلوم والحكم ص٧) ويرى الدكتور الأشقر "أن تعريف النية بالقصد مذهب قوي يدل عليه مدلول الكلمة في لغة العرب "(مقاصد المكلفين، للأشقر ص٢٤)،غير أنه استقر الأمر عند الأصوليين والفقهاء،على التعبير بلفظ القصد والمقاصد في باب العقود والالتزامات،ولفظ النية في باب العبادات والتقربات (انظر: المقاصد من أحكام الشارع وأثرها في العقود،د/ عثمان المرشد ص٥٥٤)

(٣) يقول ابن فارس " العين والنون والحرف المعتل أصول ثلاثة: الأول القصد للشيء بانكماش فيه وحرص عليه" (معجم مقاييس اللغة ١٤٦/٤عنى، وانظر أيضا: الصحاح للجوهري ٢٤٤٠/٦ عنا، لسان العرب ٤٤٥/٩ عنا)

(٤) الكليات، ص٨٤٢ وانظر أيضا: التعريفات للجرجاني ص٢٢٠

(٥) انظر: النهاية ٣١٤/٣ وفيه حديث رقية جبريل للنبي ﷺ: "بسم الله أرقيك من كل داء يَعْنِيك" أي يقصدك.

العقود ومقاصدها التي تؤول إليها والتي قصدت بها»[١]، ومعه كقوله: «الاعتبار في العقود مقاصدها ومعانيها لا بألفاظها»[٢].

الخلاف في القاعدة

وهذه القاعدة كما يبدو من عبارات الفقهاء، وكما تدل صياغتها الاستفهامية في مؤلفات القواعد، من القواعد الخلافية، فقد جاءت عند ابن السبكي والزركشي والسيوطي بعبارة (هل العبرة بصيغ العقود أو بمعانيها؟)[٣] بينما وردت عند ابن الوكيل، وابن نجيم بعبارة (العبرة باللفظ أو بالمعنى؟)[٤]، وقال المقري: «قاعدة: اختلف المالكية في المقدم من اللفظ والقصد عند تعارضهما»[٥] فقد اتفقت ألفاظهم على جريان الخلاف في القاعدة، وعدم الاتفاق على مضمونها، كما يشعر القالب الاستفهامي الذي وضعت فيه، ولكنهم اختلفوا في التعميم فبينما خصص الأولون مجال القاعدة بالنص على العقود عمم الآخرون بعدم النص على المجال التطبيقي للقاعدة، على أن ابن السبكي يؤكد على هذا التخصيص فلا يرى للقاعدة أي تفريعات خارج نطاق العقود حسبما نقل عن أصحابه الشافعية

---

(١) الفتاوى الكبرى ٦/ ٥٤ وانظر أيضا: مجموع الفتاوى ٣٣/ ١٥٦

(٢) مجموع الفتاوى ٣٢/ ٢٩٨

(٣) انظر: الأشباه والنظائر لابن السبكي١/ ١٧٤، والمنثور للزركشي ٢/ ٣٧١، والأشباه والنظائر للسيوطي١٦٦

(٤) انظر: الأشباه والنظائر، لابن الوكيل ٢/ ٢٢٢، الأشباه والنظائر، لابن نجيم ص٣٨٢ غير أن ابن نجيم، جزم مرة باعتبار المعنى (انظر: ص٢٤٢) مشيرا بذلك إلى مذهب الحنفية، الذي أكدته صياغة المجلة المتأخرة (المادة ٣).

(٥) القواعد للمقري ٢/ ٥٧٢

وأكد ضرورة حمل الصيغة العامة على التخصيص[١]، على أن صياغة المجلة التي تعتبر من المصادر المتأخرة للقواعد الفقهية جاءت جامعة بين الجزم باعتبار المعاني والمقاصد وبين التخصيص بالعقود فصاغت القاعدة كما يلي: (العبرة في العقود للمقاصد والمعاني لا للألفاظ والمباني)[٢]، ويعتبر الشاطبي عدم تقديس الألفاظ والاعتبار بالمعاني أمرا معهودا لدى العرب وجاريا على نسق كلامهم، ويستدل على ذلك بجملة أدلة فيقول رحمه الله تعالى: « المعهود من لغة العرب أن لا ترى الألفاظ تعبدا عند محافظتها على المعاني، وإن كانت تراعيها أيضا فليس أحد الأمرين بملتزم، بل قد تبنى على أحدهما مرة وعلى الآخر أخرى ولا يكون ذلك قادحا في صحة كلامها واستقامته»[٣].

وجريان الخلاف في القاعدة ناشئ من النظر إلى أحد ركني القاعدة وهما(القصد)، أو(اللفظ)، وأيهما يحمل من القوة ما يستحق معه أن يناط به الحكم، فالذين اعتبروا القصد بنوا على أن النية هي أساس كل عمل كما استقرت بذلك أدلة الشرع من أنه لا صحة لأي عمل إلا وفق المقصود منه، فمهما كانت صورته الظاهرية تقتضي حكما فلا يمكن اعتبار ذلك الحكم ما لم يؤيده الباطن، والذين اعتبروا اللفظ ينطلقون من كون الظواهر معتبرة في الشرع بدليل أن الأحكام القضائية تبنى على الظواهر وإن كان الباطن بخلافها، وبدليل وقوع عقود الهازل ونحوه مع عدم القصد، ولأن المقصود أمر قلبي لا سبيل إلى الإطلاع عليه فإناطة الحكم

(١)انظر: الأشباه والنظائر، لابن السبكي ١/ ١٧٥

(٢) درر الحكام شرح مجلة الأحكام، علي حيدر ١/ ١٨ المادة٣

(٣)الموافقات ٢/ ٨٢.

به فيه حرج ومشقة وهما منفيان شرعا[١]، وأما جريان القاعدة في العقود وما في معناها من التصرفات فأصله أن العبادات لا مدخل للألفاظ فيها مقابل المقاصد أصلا إلا على سبيل التبع لأن مبناها في الأصل على النيات[٢]، فهي أعمال أصولها المعتبرة شرعا باطنية لأنها بين العبد وبين ربه وهو مطلع على سره كجهره سواء، وإنما اعتبرت فيها الظواهر تبعا ولهذا لم يختلفوا في اعتبار النية في العبادات وإن اختلفوا بالنسبة للمعاملات[٣].

تحرير معنى القاعدة

وقد أجاد القرافي وأفاد بفصل القول في المقصد واللفظ، متى يعتبر كل واحد منهما بقوله: «الألفاظ إذا كانت نصوصا في شيء غير مترددة لم تحتج إلى نية لانصرافها بصراحتها لمدلولاتها، فان كانت كناية أو مشتركة مترددة افتقرت إلى النية»[٤]، ولعل هذا الكلام هو خير ما يمثل المعنى التطبيقي للقاعدة، وذلك أنه مع كون القصد هو المعتبر إلا أن ذلك ليس على إطلاقه وإنما هو مقيد بما إذا كانت قوة اللفظ أضعف من قوة المعنى بدخول الاحتمال فيها، ولهذا لم يعتد مع الصريح من الألفاظ بنية تخالف مقتضاه؛ لأن قوة اللفظ حينئذٍ جعلته في حكم المقصود للشارع فقد جعله سببا رتب عليه حكما يوجد بوجوده فلو قصد به غير مسبباته أبطل الشارع ذلك؛ لأن ذلك إليه لا إلى المكلف كما لو قصد بصريح الخلع الطلاق أو بصريح البيع الهبة ونحو ذلك على المفهوم الواسع للصريح والذي يشمل

(١) انظر: إعلام الموقعين ٣/٨٢-٨٥

(٢) انظر: إعلام الموقعين لابن القيم ٣/٩٠

(٣) انظر: كلاما نحو هذا ذكره أبو زهرة في كتابه: أبو حنيفة ص٤٢٢

(٤) الذخيرة ١/٢٤٣، الأمنية في إدراك النية ص٢٢

ما احتف به من قرائن أو دلائل حالية ما يضفي عليه قوة الصريح، وهو المفهوم الذي أخذ به ابن تيمية فإنه يلغى مقصوده ويعمل بمقتضى اللفظ الذي أكسبه الوضع مع مقصود الشارع قوة مضاعفة فلم يقو مقصود المكلف على مقاومته، وأما إن كان اللفظ محتملا للوجهين ولا مرجح لأحدهما من مقصود الشارع أصبح ضعيفاً لا يمكن التعويل عليه مجردا فاعتبر فيه مقصود المتكلم وذلك كالكنايات التي قد يراد بها الطلاق أو الخلع أو غيرهما فيتعين المراد بحسب المقصود ما دام اللفظ محتملا ليس نصا في أحد المعنيين، وكذلك حكم ما دل على عقود مختلفة من الألفاظ كالبيوع والقبوض والرهون ونحوها يحمل كل لفظ على المقصود منه طالما كان ذلك ممكنا، وهذا معنى قول القرافي: «كل ما هو صريح في باب لا ينصرف إلى غيره بالنية؛ لأن النية أثرها إنما هو تخصيص العمومات أو تقييد المطلقات فهي إنما تدخل في المحتملات»[١]، ولا يخفى اعتبار القصد على كلا الاحتمالين، فإما أن يعتبر قصد الشارع مع اللفظ الصريح، وإما أن يعتبر قصد المتكلم مع اللفظ المحتمل، وهذا الذي قررته هو ما تدل عليه اختيارات ابن تيمية وتطبيقاته لهذه القاعدة فهو يرى العبرة في صيغ العقود بكل ما دل عليها[٢] لأنها ألفاظ محتملة فيرجع فيها إلى المقصود منها ولا يعتبر غيره، وهو يرى أن اللفظ الصريح في معناه لا ينصرف عن مقتضاه بالنية طالما توجه قصد المكلف إلى اللفظ وإن لم يقصد مقتضاه؛ لأن ترتب الحكم على اللفظ الصريح من ترتب الأسباب على مسبباتها وذلك حكم وضعي من الشارع لا يرجع فيه إلى

---

(١) الفروق ١/ ٣٦.

(٢) انظر: مجموع الفتاوى ٢٩/ ٧ والقواعد الفقهية النورانية ص ١٢٧

المتكلم كما لو جاء بصريح الظهار ونوى به الطلاق[١]، كما يدل عليه نصه على عدم التعويل على اللفظ وحده[٢]، مما يدل على أنه لا ينفي اعتباره بالكلية بل هو معتبر من حيث دل على حقيقة العقد حتى لا يصرف عن تلك الحقيقة بالنية إذا دل عليها واقتضاها كما قررنا، وقد أحسن ابن القيم في بيان محل النزاع في هذه المسألة بعد أن حررها بتقسيم اللفظ مع المقصد إلى ثلاثة أقسام أحدها: الجزم بمطابقة اللفظ للقصد لما يحفه من قرائن الحال واللفظ، وثانيها: الجزم بعدم تطابقهما إما لعدم قصد مقتضى اللفظ أو لقصد غيره، وثالثها: عدم الجزم بالتطابق لاحتمال قصد أحد المعنيين اللذين يحتملهما اللفظ مع ظهوره في أحدهما[٣]، ثم حصر النزاع في هذا القسم الأخير الذي يمثل هذه القاعدة بقوله: «وإنما النزاع في الحمل على الظاهر حكما بعد ظهور مراد المتكلم والفاعل بخلاف ما أظهره فهذا هو الذي وقع فيه النزاع وهو: هل الاعتبار بظواهر الألفاظ والعقود وإن ظهرت المقاصدُ والنيات بخلافها أم للقصود والنيات تأثير يوجب الالتفات إليها ومراعاة جانبها»[٤].

ونفس كلام القرافي الذي وضع به ميزان التعامل مع كل من القصد

---

(١) انظر مثلا: مجموع الفتاوى ٢٩٥/٣٢، ٣٣، ٧٤/٣١٠، ١٥٦، ١٦٠، الفتاوى الكبرى ٦٤/٦

(٢) انظر: مجموع الفتاوى ١٥٤/٣٣، فقد قال ما نصه:" والصحيح أن المعنى إن كان واحدا، فالاعتبار بأي لفظ وقع؛ وذلك أن الاعتبار بمقاصد العقود وحقائقها لا باللفظ وحده " وقال في ١٩٨/٣٠ منه: "والصحيح أن العقود إنما يعتبر فيها معانيها لا بمجرد اللفظ ".

(٣) انظر: إعلام الموقعين لابن القيم ٨٨/٣-٨٩

(٤) إعلام الموقعين لابن القيم ٨٩/٣

واللفظ سبقه إليه شيخه العز بن عبد السلام عندما قال مقررا ذات المفهوم وواضعا نفس المقياس: «نقول في الكلام إن كان صريحالم يفتقر إلى نية؛ لأنه بصراحته منصرف إلى ما دل عليه و إن كان كناية افتقر إلي نية لتردده وكذلك نقو ل في المعاملات إن امتاز المقصود فلا حاجة إلى ما يميزه»[١].

والشافعية - الذين اختلفت تفريعاتهم على هذه القاعدة[٢]، بين اعتبار اللفظ أو المعنى حتى لم يذكروا القاعدة إلا بصيغة الاستفهام- على هذا المعنى سار المحققون منهم، فقالوا: يرجح أحد الاعتبارين حسب المدرك[٣]، وقد رجح الرافعي[٤] العمل بالمعنى عند تردد الصيغة بين

---

(١) قواعد الأحكام ١٧٨/١

(٢) انظر: المجموع المذهب للعلائي ٢/٤٥٤-٤٦٧، فقد ذكر فروعا كثيرة عند الشافعية، قيلت بالوجهين باعتبار المعنى واعتبار اللفظ، وانظر أيضا: الأشباه والنظائر، لابن السبكي١/١٧٤، والمنثور للزركشي ٣٧١/٢، والأشباه والنظائر للسيوطي ١٦٦

(٣)يقول محقق المجموع المذهب، للعلائي:"والصحيح في المذهب أنهم تارة يراعون اللفظ وهو الأغلب، وتارة يراعون المعنى، وذلك حسب المدرك " ثم أحال في ذلك على: تحفة المحتاج ٤٠٢/٤، القليوبي ٢١٣/٣، الأشباه للسيوطي ١١١، إيضاح القواعد٨٧ (انظر: المجموع المذهب، للعلائي، بتحقيق د/ محمد عبد الغفار الشريف، ٢/٤٥٤، حاشية رقم ١)

(٤)هو أبو القاسم عبد الكريم بن محمد بن عبد الكريم الرافعي القزويني، شيخ الشافعية في زمانه، فقيه مفسر ومحدث من المجتهدين، ولد سنة ٥٥٧هـ ونشأ واستقر بقزوين وكان يلقي بها الدروس في مجالس عامة في التفسير والحديث، حج مرة ثم عاد واشتغل بالتدريس والتصنيف حتى مات سنة ٦٢٣هـ، أشهر مصنفاته"فتح العزيز شرح الوجيز" في فقه الشافعية الذي أكثر العلماء الثناء عليه (انظر: سير النبلاء٢٢/٢٥٢، طبقات السبكي٨/٢٨١، الشذرات٥/١٠٨، الأعلام٤/٥٥).

المعنيين مع شهرتها في أحدهما[١] وأوضح منه في هذا المعنى ما نقله ابن السبكي عن ابن الرفعة[٢]، واختاره كضابط لهذه المسألة وهو: «أن ينظر إلى اللفظ عند بعد المعنى وإلى المعنى عند قربه»[٣].

وبهذا يتضح أن القصد هو المعول عليه على كل حال عند التحقيق فحيث اعتبر اللفظ فإنما يعتبر من حيث دلالاته على المقصود سواء كان مقصود العاقد أو مقصود الشارع، ولهذا فمتى جزم بعدم تلك الدلالة قطع بعدم اعتباره، وهذا معنى قول ابن تيمية: «الظاهر إنما يكون دليلا صحيحا معتمدا إذا لم يثبت أن الباطن بخلافه، فإذا قام دليل على الباطن لم يلتفت إلى ظاهر قد علم أن الباطن بخلافه»[٤]، وأضاف ابن القيم: «ولهذا اتفق الناس على أنه لا يجوز لحاكم أن يحكم بخلاف علمه»[٥]؛ وذلك واضح في اعتبار القصد حتى على قول من يرى الاعتبار للألفاظ[٦].

---

(١) انظر: فتح العزيز، مطبوع مع المجموع للنووي ١٢/٢٠٩

(٢)هو أبو العباس نجم الدين أحمد بن محمد بن علي الأنصاري المشهور بابن الرفعة، ولد سنة ٦٤٥ هـ، ونشأ بمصر وتعلم بها وولي الحسبة بها وناب في الحكم مدة، واشتهر بالفقه حتى صار إذا أطلق الفقيه انصرف إليه، مع مشاركته في العلوم الأخرى، وكان ممن ندب لمناظرة ابن تيمية في مصر، له مؤلفات منها في الفقه "الكفاية" و"المطلب العالي"، و"حكم المكيال والميزان"، توفي سنة ٧١٠هـ (انظر: طبقات ابن السبكي٩/ ٢٤، الدرر١/٣٨٤، النجوم ٩/ ٢١٣، الأعلام ١/٢٢٢).

(٣) الأشباه والنظائر، لابن السبكي ١/١٧٦

(٤) الصارم المسلول ٣/٦٤٨

(٥) إعلام الموقعين لابن القيم ٣/١٠٦ .

(٦)يقول الدكتور عثمان المرشد: "إن الخلاف ليس واقعا في أصل اعتبار مقاصد العاقدين من عقودهم، وإنما هو خلاف حول أقوم الطرق الموصلة إلى اعتبار المقاصد مع المحافظة على مقصد هام من مقاصد الشارع وهو مقصد استقرار التعامل

=

وخلاصة مفهوم هذه القاعدة عند ابن تيمية، بشمول ووضوح نجدها في قوله التالي:

«الله سبحانه إنما حرم الربا والزنا وتوابعهما من العقود التي تفضي إلى ذلك لما في ذلك من الفساد والابتلاء والامتحان، وأباح البيع والنكاح لأن ذلك مصلحة محضة، ومعلوم أنه لابد أن يكون بين الحلال والحرام فرق في الحقيقة، وإلا لكان البيع مثل الربا، والفرق في الصورة دون الحقيقة غير مؤثر، **لأن الاعتبار بالمعاني والمقاصد في الأقوال والأفعال**، فإن الألفاظ إذا اختلفت عبارتها والمعنى واحد كان حكمها واحدا ولو اتفقت ألفاظها واختلفت معانيها كان حكمها مختلفا، وكذلك الأعمال لو اختلفت صورها واتفقت مقاصدها كان حكمها واحدا في حصول الثواب في الآخرة والأحكام في الدنيا، ألا ترى أن البيع والهبة والقرض لما كان المقصود بها الملك البتات كانت مستوية في حصول هذا المقصود، والصوم والصلاة والحج لما كانت مستوية في ابتغاء فضل الله ورضوانه استوت في تحصيل هذا المقصد، وإن كان لأحد العملين خاصة ليست للآخر، ولو اتفقت صورها واختلفت مقاصدها كالرجلين يتكلمان بكلمة الإيمان أحدهما يبتغي بها حقيقة الإيمان والتصديق وطلب ما عند الله والآخر يبتغي بها حقن دمه وماله، والرجلين يهاجران إلى رسوله والآخر ليتزوج امرأة، لكانت تلك الأعمال مفترقة عند الله في الحكم الذي بين العبد وبين الله، وكذلك فيما بين العباد إذا ظهر لهم القصد»[1]، فهذا

وقطع أسباب النزاع والخصام بكل وسيلة ممكنة" (المقاصد من أحكام الشارع وأثرها في العقود، د/ عثمان المرشد، رسالة دكتوراه، جامعة أم القرى، كلية الشريعة، عام ١٤٠١هـ ص٦٠٩).

(١) الفتاوى الكبرى ٦/١٦٧-١٦٨

الكلام يظهر لنا أولا شمول مفهوم هذه القاعدة عند ابن تيمية للأقوال والأفعال، وأن ظواهر الأقوال والأفعال لا اعتبار لها إلا حيث وافقت المعنى والقصد، وحيث اعتبر الظاهر فمن حيث صدق تعبيره عن المقصود وصحة حكايته لواقع المعنى وحقيقة العقد فمهما اختلفت الظواهر فعلية كانت أو لفظية فلا تأثير لهذا الاختلاف ما دامت تؤدي معنى واحدا وتدل على حقيقة واحدة فالعبرة في الكل بذلك المعنى وتلك الحقيقة، وبالمقابل فإن الحقائق والمعاني إذا اختلفت اختلفت الأحكام وإن بقيت الظواهر في شكل واحد أو في صورة واحدة، وبهذا يظهر أن القصد والمعنى هما مناط الحكم وعليهما مدار التأثير، ويشهد لذلك أحكام في المعاملات وأخرى في العبادات، فالأنواع المختلفة من العقود إذا اتحدت مقاصدها أدت نفس المعنى وكان لها نفس الحكم مع اختلاف الصور التي تتم بها ويجري التعامل بها من خلالها كالبيع والهبة والقرض ونحوهما مما يقصد منه مقصد واحد ويؤدي معنى واحدا، وهو انتقال الملك وكذا في العبادات مهما اختلفت صورها إذا اتحد مقصودها كانت العبرة بذلك المقصود فالصوم والصلاة والزكاة يقصد بها مقصود واحد وهو التقرب إلى الله تعالى ونيل رضوانه فكان هو المعتبر مع اختلاف صور أداء تلك العبادات وهيئاتها.

كيفية معرفة مقصود المتكلم من كلامه

وإذا كان مقصود المتكلم من كلامه أو مراده من تصرفه هو المعول عليه فيما يترتب على ذلك، فما السبيل إلى التوصل إلى معرفة القصد حتى يناط به الحكم لا سيما وهو أمر خفي لتعلقه بالقلب والأحكام العملية لا تناط إلا بما يكون ظاهرا يمكن ضبطه ؟ الإجابة على هذا السؤال نجدها في "المسودة" حيث أرجع جهات معرفة مراد المتكلم إلى ثلاثة:

(١)أن يعلم قصده من دليل منفصل كتفسير السنة للكتاب وتخصيص العموم وقول المكلف "أردت كذا" ونحو ذلك وبه يلحق عرف المتكلم من شارع أو مكلف فتكون دلالته على مراده في درجة دلالة صريح لفظه عليها.

(٢)وسبب الكلام وحال المتكلم وهو ما يسمى ببساط اللفظ؛ ولهذا قال الأصوليون بقطعية دخول السبب في اللفظ العام لأنه من أوضح ما يساعد على بيان المقصود من اللفظ؛ ولهذا أرجع الفقهاء مقصود الحالف إلى سبب يمينه وما هيجها إن لم يعرف مقصوده صراحة.

(٣)ودلالة اللفظ في وضع اللغة مفردا ومركبا ويلحق به القرائن اللفظية التي تعين المراد من حقيقة أو مجاز، فيفسر القول بمقصوده اللغوي إذا عدم تفسير أدل على بيان المراد منه[١].

قيود تجب مراعاتها عند تطبيق القاعدة

ولكل ما سبق فلابد عند تطبيق القاعدة من ملاحظة أمور تؤثر عليها وعلى تطبيقاتها وهي:

أولا : أن المراد بمقصود العقد أو الكلام في هذه القاعدة هو الغرض الذي تستعمل له الصيغة العقدية أو العبارة التي تكلم بها وهو ما عبر عنه الشيخ أحيانا بـ(الحقيقة) و(المقصود) و(المعنى) والذي يتحدد إما بالشرع أو باللغة أو بالعرف، بناء على قاعدة "ما لم يتحدد في الشرع ولا في اللغة يرجع فيه إلى العرف"[٢] إذا كان اللفظ صريحا في أحدها، فالأول كألفاظ الصلاة والزكاة والحج، فهذه لا تعرف حقائقها إلا من جهة الشرع، فلا

---

(١)انظر: المسودة ص١٣١، وانظر أيضا: إعلام الموقعين لابن القيم ١٦٨/١.

(٢) سبق أن تناولت هذه القاعدة بالتفصيل.

يتجاوز بها ما جاء فيه عنها[١]، ومن الثاني: الشمس والقمر والبر والبحر والسماء والأرض، فهذه صريحة في معانيها بحد اللغة، فلا يتعدى فيها ذلك[٢]، ومن الثالث ألفاظ العقود المختلفة،والفسوخ،والقبوض، ونحوها، فما دل العرف فيه، على أنه صريح معناه، فهو صريح فيه لا يجوز أن يتجاوز به ذلك المعنى[٣]، أو يتحدد بناء على نية العاقد والمتكلم، أو ما يدل عليها من قرائن، في ألفاظ الكنايات المحتملة، بناء على أن الكناية مع النية أو القرينة كالصريح[٤] وذلك كالكنايات في الطلاق «فلا يقع الطلاق بالكناية إلا بنية، وإلا مع قرينة إرادة الطلاق»[٥]، فما دل الشرع أو اللغة أو العرف على أنه صريح في عقد أو تصرف من التصرفات،فله حكمه، وما احتمل أكثر من معنى حمل على مقصود من تكلم به، «فالنية لا تعارض الصريح لأنها أضعف من اللفظ ولذلك لا نعمل بمجردها، والصريح قوي يعمل بمجرده من غير نية فلا يعارض القوي بالضعيف كما لا يعارض النص بالقياس»[٦]، وهذا المقصود الذي هو حقيقة العقد، أو حقيقة اللفظ، هو الذي يؤثر في تغير الأحكام التي

---

(١)انظر: القواعد الفقهية النورانية ص ١٣٣ ، مجموع الفتاوى ١٥/٢٩

(٢) انظر: القواعد الفقهية النورانية ص ١٣٣، مجموع الفتاوى ١٥/٢٩

(٣) انظر: القواعد الفقهية النورانية ص١٣٣ ، مجموع الفتاوى ٢٣٥/١٩-٢٥٩، ١٦/٢٩، ٤٤٨، ١٥/٣٢، ٣٤٥/٢٠، وقد تطرق الدكتور صالح السدلان لهذا المعنى في كتابه "القواعد الفقهية الكبرى وما تفرع عنها" (انظر: ص٥٦ منه).

(٤) انظر: المنثور ١١٨/٣-١٣٠فقد فصل فيه هذه المسألة وبين تفريعاتها، يقول ابن تيمية "لا نسلم أن الكناية تفتقر إلى النية مطلقا، بل إذا اقترن بها لفظ من ألفاظ الصريح أو حكم من أحكام العقد كانت صريحة"(مجموع الفتاوى ١٦/٣٢).

(٥) الاختيارات، للبعلي، ص ٢٥٧ وانظر: مجموع الفتاوى ١٦/٣٢.

(٦) المغني لابن قدامة١٠/٤٩٨-٤٩٩.

يحكم بها على العقد، صحة وفسادا ونحوهما، ولو اختلف اللفظ وبقيت الحقيقة أو المقصود بقي الحكم دائرا مع الحقيقة والمعنى والمقصود وجودا وعدما، ولو تغيرت الحقيقة مع بقاء اللفظ لتغير الحكم تبعا لتغير الحقيقة، فالمقاصد من التصرفات هي التي أوجبت تغير الأسماء واختلافها، يقول ابن تيمية: «لولا مقاصد العباد ونياتهم لما اختلفت هذه الأحكام، ثم الأسماء تتبع المقاصد، ولا يجوز لأحد أن يظن أن الأحكام اختلفت لمجرد اختلاف ألفاظ لم تختلف معانيها ومقاصدها، بل لما اختلفت المقاصد بهذه الأفعال اختلفت أسماؤها وأحكامها، و إنما المقاصد حقائق الأفعال وقوامها، وإنما الأعمال بالنيات»[1]، ويقول ابن القيم: «لو أَوْجَبَ تبديلُ الأسماء والصور تبدل الأحكام والحقائق لفسدت الديانات، وبدلت الشرائع، واضمحل الإسلام»[2]، وهذا الذي قررته هنا هو ما لخصه ابن عبد السلام بقوله: «اللفظ محمول على ما يدل عليه ظاهره، في اللغة أو عرف الشرع أو عرف الاستعمال، ولا يحمل على الاحتمال الخفي ما لم يقصد أو يقترن به دليل»[3].

ثانيا: أن المقاصد في العقود نوعان: مقاصد الشارع، ومقاصد المكلف[4]، فمقصود المكلف يعتبر ما لم يخالف مقصود الشارع، فمقصود الشارع من البيع مثلا نقل الملكية على سبيل المعاوضة البدلية، فإذا قصد المكلف ذلك، بأي لفظ أو فعل دل عليه، اعتبر المقصود ورتب

---

(١) الفتاوى الكبرى ٦/٦١، وانظر أيضا:مجموع الفتاوى ٣٢/٢٩٨.

(٢) إعلام الموقعين لابن القيم ٣/٩٦

(٣) قواعد الأحكام ٢/١٠٢

(٤) هذا تقسيم الشاطبي (انظر: الموافقات٢/٥) وعليه تجري تفريعات ابن تيمية وقواعده كما سنعرف بمزيد إيضاح إن شاء الله.

عليه الحكم وأما إن قصد خلاف ما قصد الشارع من العقد، أبطل الشارع حكمه[1]؛ ولهذا كان «كل واحد من الهازل والمخادع لما أخرجا العقد عن حقيقته، فلم يكن مقصودهما منه مقصود الشارع عوقبا بنقيض قصدهما، ومقصود الهازل نفي ثبوت الملك لنفسه فيثبت، ومقصود المحلل ثبوت الحل للمطلق، وثبوت الحل له ليكون وسيلة فلا يثبت شيء من ذلك»[2]، فالعاقد الذي يقصد بالعقد غير مقصود الشارع أراد أن يقطع السبب عن المسبب وذلك ليس إليه، بل المكلف يقصد إلى الأفعال وغاياتها، والشارع هو الذي يرتب على الفعل حكمه المناسب له[3]، وهذا معنى قول الشاطبي: «إن متعاطي السبب إذا أتى به بكمال شروطه وانتفاء موانعه، ثم قَصد أن لا يقع مسبَّبه، فقد قَصد محالا، وتكلف رفع ما ليس له رفعه، ومنع ما لم يُجعل له منعه فمن عقد نكاحا على ما وُضع له في الشرع، أو بيعا أو شيئا من العقود، ثم قصَد أن لا يستبيح بذلك العقد ما عَقد عليه، فقد وقع قصده عَبثا، ووقع المسبب الذي أوقع سببه، وكذلك إذا أوقع طلاقا أو عِتْقا قاصدا به مقتضاه في الشرع، ثم قصد أنْ لا يكون مقتضى ذلك فهو قصدٌ باطل، ومثله في العبادات إذا صلى أو صام أو حجّ كما أمر، ثم قصد في نفسه أن ما أوقع من العبادة لا يصح له، أو لا ينعقد

---

(١) يقول الشاطبي:"كل من ابتغى في تكاليف الشريعة غير ما شرعت له فقد ناقض الشريعة، وكل من ناقضها، فعمله في المناقضة باطل، فمن ابتغى في التكاليف مالم تشرع له فعمله باطل " ثم ذكر لإثبات ذلك ستة أدلة (انظر: الموافقات ٢/٣٣٣-٣٣٧، و١/٢١٥)وانظر أيضا: المقاصد من أحكام الشارع وأثرها في العقود د/عثمان المرشدص٥٥٦.

(٢) الفتاوى الكبرى ٦/٧٥.

(٣) انظر: مجموع الفتاوى٣٢/٢٩٩، الفتاوى الكبرى٦/٦٤، وإعلام الموقعين لابن القيم٣/٩٧-٩٨، ١٠١

قُربة، وما أشبه ذلك فهو لَغو»[١]، فإذا أتى المكلف بمقتضى العقد، قاصدا له قولا كان أو فعلا، لزم منه حكمه، فمن قصد فعلا يقصد منه الخلع أو قاله، فهو خلع بأي صورة جاء وكذلك البيع والطلاق والنكاح وغيرها من التصرفات، بخلاف ما لو صدر منه مقتضى التصرف غير قاصد له كالنائم والمجنون، فلا يترتب عليه حكمه، لغياب القصد الصحيح المعتبر من العاقد، وهو القصد إلى الفعل أو القول المقتضي للحكم، والفرق بين من قصد التصرف ولم يقصد حكمه، ومن لم يقصد التصرف ولا حكمه «أن أحدهما أخذ السبب على أنه ليس بسبب والآخر أخذه على أنه سبب لا ينتج، فالأول لا ينتج له شيئا، والآخر ينتج له لأنه ليس الإنتاج باختياره ولا عدمه، فهذا لم يخالف قصد الشارع في السبب من حيث هو سبب، ولكن زعم أنه لا يقع مسببه، وهذا كذب أو طمع في غير مطمع والأول تعاطاه على أنه ليس بالسبب الموضوع للشارع»[٢]، وهذا الإشكال الذي تسبب فيه قولنا بعدم اعتبار قصد المتكلم متى خالف مقصود الشارع، مع ما قررناه من اعتبار قصد المتكلم مع ذلك لمقتضى الصيغة التي تكلم بها، هو الإشكال الذي حله السيوطي بقوله: «قد يشكل على قولهم "الصريح لا يحتاج إلى نية" قولهم "يشترط في وقوع الطلاق قصد حروف الطلاق بمعناه" وليس بمشكل، فإن المراد في الكناية: قصد إيقاع الطلاق، وفي الصريح قصد معنى اللفظ بحروفه، لا الإيقاع ليخرج ما إذا سبق لسانه، وما إذا نوي معنى الطلاق الذي هو قطع العصمة كالحل

---

(١) الموافقات ٢١٤/١

(٢) الموافقات ٢١٦/١، وإلى نفس المعنى أشار أيضا ابن القيم، انظر: إعلام الموقعين٣/١٠١

من وثاق، ويدخل ما إذا قصد المعنى ولم يقصد الإيقاع كالهازل»[١].

أدلة القاعدة

لست مبالغا إذا قلت بأن لهذه القاعدة من أدلة الشرع ما لا ينحصر،

---

(١) الأشباه والنظائر للسيوطي ص٢٩٤، ولابن القيم كلام نفيس يحرر معنى هذه القاعدة يحسن ذكره، يقول رحمه الله: "المتكلم بصيغ العقود إما أن يكون قاصدا للتكلم بها أولا يكون قاصدا؛ فإن لم يقصد التكلم بها كالمكره والنائم والمجنون والسكران والمغلوب على عقله لم يترتب عليها شيء،وإن كان في بعض ذلك نزاع وتفصيل فالصواب أن أقوال هؤلاء كلها هَدَر كما دل عليه الكتاب والسنة والميزان وأقوال الصحابة،وإن كان قاصدا للتكلم بها فإما أن يكون عالما بغاياتها متصورا لها أولا يدري معانيها البتة بل هي عنده كأصوات يَنْعَقُ بها؛ فإن لم يكن عالما بمعناها ولا متصورا له لم يترتب عليه أحكامها أيضا، ولا نزاع بين أئمة الإسلام في ذلك، وإن كان متصورا لمعانيها عالما بمدلولها فإما أن يكون قاصدا لها أو لا، فإن كان قاصدا لها ترتبت أحكامها في حقه ولزمته،وإن لم يكن قاصدا لها فإما أن يقصد خلافها أولا يقصد لا معناها ولا غير معناها، فإن لم يقصد غيرَ التكلم بها فهو الهازل ونذكر حكمه، وإن قصد غير معناها فإما أن يقصد ما يجوز له قصده أولا، فإن قصد ما يجوز له قصده نحو أن يقصد بقوله " أنت طالق " من زوج كان قبلي، أو يقصد بقوله " أمتي -أو عبدي حر" أنه عفيف عن الفاحشة، أو يقصد بقوله "امرأتي عندي مثل أمي" في الكرامة والمنزلة ونحو ذلك، لم تلزمه أحكام هذه الصيغ فيما بينه وبين اللّه تعالى،وأما في الحكم فإن اقترَنَ بكلامه قرينة تدل على ذلك لم يلزمه أيضا؛ لأن السياق والقرينة بينة تدل على صدقه،وإن لم يقترن بكلامه قرينة أصلا وادعى ذلك دَعْوَى مجردة لم تقبل منه،وإن قصد بها ما لا يجوز قَصْده،كالتكلم بنكحت وتزوجت بقصد التحليل، وبعت واشتريت بقصد الربا،وبخالعتها بقصد الحيلة على فعل المحلوف عليه، وبملكت بقصد الحيلة على إسقاط الزكاة أو الشفعة،وما أشبه ذلك فهذا لا يحصل له مقصوده الذي قصده وجعل ظاهر اللفظ والفعل وسيلة إليه؛فإن في تحصيل مقصوده تنفيذا للمحرم، وإسقاطا للواجب، وإعانة على معصية اللّه ومناقضة لدينه وشرعه، فإعانته على ذلك إعانة على الإثم والعدوان" (إعلام الموقعين لابن القيم ٩٨/٣).

ولست أنطلق في هذا مما سبق أن نقلته[١] عن ابن تيمية والشاطبي وابن القيم في هذا وحسب، ولكنها حقيقة يؤكدها الاستقراء والتتبع، ويكفي لإثبات ذلك أن نعرف أن كتابا كاملا ألفه ابن تيمية، قائم على أساس إثبات أدلة هذه القاعدة وهو كتاب(إقامة الدليل على بطلان التحليل)، فليس عدوا للحقيقة القول بأنه قل أن يرد فيه دليل على إثبات بطلان التحليل إلا وهو دليل على اعتبار المقاصد في التصرفات، وهو أساس هدم فكرة التحليل، ونحن إزاء هذا الكم من الأدلة، لا يسعنا إلا أن نحاول الاختصار، بأن نقطف من كل بستان زهرة، ومن كل روض قطرة، لنؤلف بذلك ما يمكننا من قاعدة استدلالية على موضوعنا فنقول وبالله التوفيق:

أولا: الأدلة على اعتبار المقاصد في التصرفات

(١)قوله سبحانه: ﴿وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ فِي ذَٰلِكَ إِنْ أَرَادُوٓا۟ إِصْلَٰحًا﴾ [البقرة٢٢٨] وقوله: ﴿وَلَا تُمْسِكُوهُنَّ ضِرَارًا لِّتَعْتَدُوا۟﴾ [البقرة٢٣١] فإن ذلك نص في أن الرجعة إنما ثبتت لمن قصد الصلاح دون الضرار[٢].

(٢)ومنها قوله سبحانه: ﴿وَلَا يَحِلُّ لَكُمْ أَن تَأْخُذُوا۟ مِمَّآ ءَاتَيْتُمُوهُنَّ شَيْـًٔا﴾ إلى قوله: ﴿فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ ٱللَّهِ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا ٱفْتَدَتْ بِهِۦ﴾ إلى قوله ﴿فَإِن طَلَّقَهَا فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَآ أَن يَتَرَاجَعَآ إِن ظَنَّآ أَن يُقِيمَا حُدُودَ ٱللَّهِ﴾ [البقرة٢٢٩-٢٣٠] فإنه دليل على أن الخلع المأذون فيه إذا

---

(١) راجع ص:(٤٣٠).

(٢) انظر:الفتاوى الكبرى٦/٥٤، وإعلام الموقعين لابن القيم ٣/٧٩، والجامع لأحكام القرآن للقرطبي ٣/٨٢.

خيف أن لا يقيم الزوجان حدود الله وأن النكاح الثاني إنما يباح إذا ظنا أن يقيما حدود الله وذلك اعتبار واضح للقصد في الإذن والإباحة[(١)].

(٣)ومنها قوله سبحانه: ﴿مِنۢ بَعۡدِ وَصِيَّةٖ يُوصَىٰ بِهَآ أَوۡ دَيۡنٍ غَيۡرَ مُضَآرّٖۚ﴾ [النساء١٢] فإن الله سبحانه إنما قدم على الميراث وصية من لم يقصد مضارة الورثة بها، فإذا وصى ضرارا كان ذلك حراما وكان للورثة إبطاله، وحرم على الموصى له الأخذ بدون رضاهم[(٢)].

(٤)وأحاديث اعتبار النيات في التصرفات وعلى رأسها حديث " إنما الأعمال بالنيات"[(٣)]، ووجه الدلالة منه حيث أخبر أن الأعمال تابعة لمقاصدها ونياتها وأنه ليس للعبد من ظاهر قوله وعمله إلا ما نواه وأبطنه لا ما أعلنه وأظهره، وهذا نص في أن من نوى التحليل كان محللا، ومن نوى الربا بعقد التبايع كان مرابيا[(٤)].

(٥) وحديث: "لعنت الخمر على عشرة وجوه"، وفيه "وعاصرها ومعتصرها"[(٥)]، ووجه دلالته أن النبي ﷺ لعن عاصر الخمر ومعتصرها

---

(١) انظر: الفتاوى الكبرى٦/ ٥٥، إعلام الموقعين لابن القيم٣/٧٩.

(٢) انظر: الفتاوى الكبرى ٦/ ٥٥، وإعلام الموقعين لابن القيم ٣/٧٩

(٣) أخرجه البخاري برقم(١) في كتاب بدء الوحي باب كيف بدأ الوحي..(الفتح ١/١١)، ومسلم برقم (١٩٠٧) في كتاب الإمارة (النووي١٣/ ٥٣) من حديث عمر بن الخطاب، ولفظ البخاري "إنما الأعمال بالنيات وإنما لكل امرئ ما نوى فمن كانت هجرته إلى دنيا يصيبها أو إلى امرأة ينكحها فهجرته إلى ما هاجر إليه".

(٤) إعلام الموقعين لابن القيم ٣/ ٩١، ١٣٠ وانظر: الفتاوى الكبرى ٦/ ٣١

(٥) أخرجه أحمد برقم (٥٣٦٨) (المسند٢/ ٧١)، وابن ماجه برقم (٣٣٨٠) في الأشربة باب لعنت الخمر على عشرة أوجه، وأبو داود برقم(٣٦٧٤)في الأشربة باب العنب يعصر للخمر، (السنن٤/ ٨١-٨٢) من طريق أبي طعمة وعبد الرحمن الغافقي =

ومعلوم أنه إنما يعصر عنبا فيصير عصيرا ثم بعد ذلك قد يخمر، وقد لا يخمر، ولكن لما قصد بالاعتصار تصيره خمرا استحق اللعنة[١].

ثانيا: الأدلة على اعتبار نية المتكلم في الألفاظ المحتملة

(١)قوله تعالى ﴿لَّا يُؤَاخِذُكُمُ ٱللَّهُ بِٱللَّغْوِ فِيٓ أَيْمَٰنِكُمْ وَلَٰكِن يُؤَاخِذُكُم بِمَا كَسَبَتْ قُلُوبُكُمْ﴾ [البقرة ٢٢٥] دل على أن المؤاخذة على الألفاظ لا تسوغ إلا حسب القصد والنية، وهما الكسب القلبي المعلق به الحكم في الآية، يقول ابن القيم بعد هذه الآية: «فهذا تشريع منه سبحانه لعباده ألا يرتبوا الأحكام على الألفاظ التي لم يقصد بها المتكلم حقائقها ومعانيها»[٢].

(٢)وحديث ركانة لما طلق امرأته البتة استحلفه النبي ﷺ عما أراد بها فقال: واحدة، فقال له "هو ما أردت"[٣]، فقبل منه نيته في اللفظ

سمعا ابن عمر، قال الحافظ في (التلخيص ٤/٧٣) "صححه ابن السكن" وذكر أن له شواهد من حديث أنس وابن عباس وابن مسعود وأبي هريرة وعبد الله بن عمرو، وقال عن حديث أنس "رواته ثقات"، والحديث له طرق كثيرة ذكرها الألباني في (الإرواء ٥/٣٦٥-٣٦٧) وقال"صحيح بمجموع طرقه".

(١) انظر: الفتاوى الكبرى ٥٦/٦

(٢) زاد المعاد ٢٠٧/٥

(٣) أخرجه أبو داود برقم (٢٢٠٨) في كتاب الطلاق باب في البتة (السنن٢/٦٥٧)، والترمذي برقم (١١٨٧) في الطلاق واللعان باب ما جاء في الرجل يطلق امرأته البتة (التحفة٤/٢٨٨)، وابن ماجه برقم(٢٠٥١) في كتاب الطلاق باب طلاق البتة، وابن حبان برقم(٤٢٧٤) (ابن بلبان ١٠/٩٧)، والحاكم برقم(٢٨٠٧) كتاب الطلاق (المستدرك ٢/١٩٩)، وقال ابن حجر في (التلخيص ٣/٢١٣) "واختلفوا هل هو من مسند ركانة أو مرسل عنه وصححه أبو داود وابن حبان

=

المحتمل[١]، فدل على أن القصد هو المعتبر عند احتمال اللفظ لأكثر من وجه، يقول ابن القيم في هذا الحديث: «وأما حديث رُكَانة لما طلق امرأته البتة وأحلفه النبي ﷺ أنه إنما أراد واحدة فمن أعظم الأدلة على صحة هذه القاعدة، وأن الاعتبار في العقود بنيات أصحابها ومقاصدهم وإن خالفت ظواهر ألفاظهم فإن لفظ البتة يقتضي أنها قد بانت منه وانقطع التواصل الذي كان بينهما بالنكاح، وأنه لم يبق له عليها رجعة، بل بانت منه البتة كما يدل عليه لفظ البتة لغة وعرفا، ومع هذا فردَّها عليه وقبل قوله أنها واحدة مع مخالفة الظواهر اعتمادا على قصده ونيته فلولا اعتبار القُصُود في العقود لما نَفَعه قصده الذي يخالف ظاهر لفظه مخالفة ظاهرة بينة فهذا الحديث أصل لهذه القاعدة»[٢].

(٣)ولأن اللفظ الخاص ينتقل بالنية إلى العموم وكذلك العام ينتقل بها إلى الخصوص، فمثلا لو دعي إلى غداء فقال والله لا تغديت فإنه محمول على ذلك الغداء الذي نواه فقط مع أن اللفظ عام ولكنه خص بالنية[٣]؛ ولهذا اتفق العلماء على أن الأيمان يرجع فيها إلى نية الحالف إن احتملها

والحاكم، وأعله البخاري بالاضطراب، وقال بن عبد البر في التمهيد ضعفوه، وفي الباب عن ابن عباس رواه أحمد والحاكم وهو معلول أيضا"، وقال الألباني "ضعيف" وبين علله وأسباب ضعفه في (الإرواء٧/١٣٩-١٤٥)، وتصحيح الحاكم للحديث وافقه عليه الذهبي (المستدرك ٢/١٩٩) بالمتابع الذي أخرجه برقم (٢٨٠٨) في نفس الصفحة، كما أخرجه أبو داود أيضا برقم (٢٢٠٦) من طريق الشافعي، وهذه الطريق قال عنها الألباني في(الإرواء٧/١٤٢) "هذا الإسناد أحسن حالا من الذي قبله فإن رجاله ثقات لولا أن نافع بن عجير لم يوثقه غير بن حبان".

(١) انظر: زاد المعاد، لابن القيم ٥/٢٠٧

(٢) إعلام الموقعين لابن القيم ٣/١٠٣

(٣) انظر: إعلام الموقعين لابن القيم ١/١٦٧

لفظه ولم يكن ظالما بها[١]، وإن اختلفوا في بعض التفاصيل المتعلقة بالقضاء الظاهري فلا يضر ذلك لرجوعه إلى متعلقات أخرى كوسائل الإثبات ونحوها، ولكن الاتفاق قائم في أصل المسألة وهو المطلوب، واحتجوا على ذلك بجملة أدلة لا يتسع المجال هنا لسردها[٢].

ثالثا: الأدلة على انعقاد العقود بكل ما دل عليها من الألفاظ

(١)قال تعالى ﴿إِلَّآ أَن تَكُونَ تِجَـٰرَةً عَن تَرَاضٍ﴾ [النساء٢٩] وقال ﴿فَإِن طِبْنَ لَكُمْ عَن شَىْءٍ مِّنْهُ نَفْسًا فَكُلُوهُ هَنِيٓـًٔا مَّرِيٓـًٔا﴾ [النساء٤] فجعل مناط الصحة في المعاوضات والتبرعات الرضا وطيب النفس، ولم يشترط لذلك لفظا معينا ولا فعلا، والعلم بالرضا وطيب النفس معلوم اضطرارا أنه يحصل بطرق متعددة من الأقوال والأفعال فمتى وجدا تعلق بهما الحكم بنص القرآن[٣].

(٢)وحديث امرأة ثابت بن قيس لما أرادت أن تختلع من زوجها، فقال لها النبي : "تَرُدِّين عَلَيْهِ حَدِيقَتَه"؟ قالت: نعم، قال ﷺ: "اقْبَل

---

(١) انظر: مجموع الفتاوى ٨٦/٣٢، جامع العلوم والحكم لابن رجب ص١٧، فتح الباري ٣٧٦/٥ المغني لابن قدامة ٥٤٣/١٣، الفروع لابن مفلح ٣٥٣/٦، شرح الزركشي على مختصر الخرقي١٢٠/٧-١٥٥، ١٢٥، الكافي في فقه أهل المدينة لابن عبدالبر ٤٥٢/١، المبسوط للسرخسي ٢٤١/٣٠-٢٤٢، روضة الطالبين٢٥/٨، مغني المحتاج ٣٢١/٤، المحلى ٢٩٩/٦، وهذه العبارة تمثل ضابطا من ضوابط الأيمان عند شيخ الإسلام ابن تيمية، سيأتي الحديث عنه بالتفصيل في فصل الضوابط إن شاء الله.

(٢) وقد ذكرها بالتفصيل الدكتور عثمان المرشد، في رسالته (المقاصد من أحكام الشارع وأثرها في العقود) ص٦٩٤-٧١٠

(٣) انظر: مجموع الفتاوى ١٥/٢٩، القواعد الفقهية النورانية ص ١٣٣

الحَديقَةَ وطَلِّقْهَا تَطْلِيقَة"[١]، وفي رواية النسائي فقال: "خُذْ الذي لَهَا عليك وخَلِّ سَبِيلَها"، قال: نعم، فأمرها رسولُ الله ﷺ أن تتربَّصَ حيضة وَاحِدَة وتلحق بأهلها"[٢]، ففي الحديث دلالة على أنه اعتبر الفرقة بعوض خلعا ولو وقعت بلفظ الطلاق، بدليل أنه أمرها أن تتربص بحيضة كما في رواية النسائي، وبذلك يفارق الطلاق الذي تلزم فيه العدة الشرعية، وابن عباس الذي روى هذا الحديث هو الذي فهم منه مغايرة الطلاق للخلع في المعنى وإن اتحدا في اللفظ، وأفتى بأن طلاق أهل اليمن ليس له حكم الطلاق وإن وقع بلفظه، لكون حقيقته حقيقة الخلع لوقوعه بالفداء[٣]، يقول ابن القيم في تقرير دلالة هذا الحديث: «ومما يَدُل على هذا أن النبيَّ ﷺ أمر ثابتَ بنَ قيس أن يطلق امرأته في الخُلعِ تطليقة ومع هذا أمرها أن تعتدَّ بحيضة، وهذا صريحٌ في أنه فسخ ولو وقع بلفظ الطلاق، وأيضا فإنه سبحانه علَّق عليه أحكامَ الفِدية بكونه فدية، ومعلوم أنَّ الفِدية لا تختص بلفظ ولم يُعين الله سبحانه لها لفظا معيَّنا، وطلاقُ الفداء طَلاقٌ مقيَّد ولا يدخل تحت أحكام الطلاق المطلق، كما لا يدخلُ تحتها في ثبوت الرجعة

(١)أخرجه البخاري برقم (٥٢٧٣) في كتاب الطلاق باب الخلع وكيف الطلاق فيه (الفتح٩/٤٩٤) من حديث ابن عباس، وعند أبي داود برقم (٢٢٢٩) في كتاب الطلاق باب في الخلع (السنن٢/٦٦٩-٦٧٠) والترمذي برقم (١١٩٦) في الطلاق واللعان باب ما جاء في الخلع، من طريق عكرمة به مختصرا بلفظ "أن امرأة ثابت بن شماس اختلعت من زوجها على عهد النبي ﷺ فأمرها النبي ﷺ أن تعتد بحيضة".

(٢)انفرد بها النسائي عن الستة برقم (٣٤٩٧) كتاب الطلاق باب عدة المختلعة (السنن٦/٤٩٧) من حديث الربيع بنت معوذ، وقال الشوكاني في (النيل ٦/٢٧٨) "صحيح".

(٣) انظر: مجموع الفتاوى٣٢/٢٩٧-٢٩٨، وقد عرف ابن تيمية الخلع بأنه:"أن تبذل المرأة عوضا لزوجها ليفارقها" (مجموع الفتاوى٣٣/١٠)

والاعتداد بثلاثة قروء بالسنة الثابتة»[١].

(٣)وفي السنن أن فيروز الديلمي أسلم وتحته أختان، فقال له النبي ﷺ: "طلق أيتهما شئت"[٢]، يقول ابن تيمية في دلالة هذا الحديث: «فقد أمره النبي ﷺ أن يطلق إحداهما، وهذه الفرقة عند الشافعي وأحمد فرقة بائنة وليست من الطلاق الثلاث فدل على أن لفظ الطلاق قد تناول ما هو فسخ ليس من الثلاث»[٣].

من فروع القاعدة

بنى شيخ الإسلام ابن تيمية على هذه القاعدة مسائل كثيرة من اختياراته الفقهية، بل إن جميع آرائه الفقهية يمكن تخريجها على هذه

---

(١)زاد المعاد لابن القيم ٥/ ٢٠٠

(٢) أخرجه أبو داود برقم (٢٢٤٣) في كتاب الطلاق باب من أسلم وعنده نساء أكثر من أربع (السنن٢/٦٧٨) من طريق يزيد بن أبي حبيب عن أبي وهب الجيشاني عن الضحاك بن فيروز عن أبيه، وابن ماجه برقم (١٩٥١) في كتاب النكاح باب الرجل يسلم وعنده أختان من طريق ابن لهيعة عن أبي وهب به، ومن هذا الطريق أيضا الترمذي برقم (١١٣٩) في النكاح باب ما جاء في الرجل يسلم وعنده أختان، بلفظ " اختر أيتهما شئت"، وأخرجه أيضا ابن حبان في صحيحه برقم (٤١٥٥) (ابن بلبان ٩/ ٤٦٢)، والبيهقي في (الكبرى ٧/١٨٤-١٨٥) من طرق يزيد وابن لهيعة وإسحاق بن أبي فروة وقال "ورواية يزيد بن أبي حبيب أصح"، والحديث سكت عنه أبو داود، وقال عنه الترمذي "حسن غريب"، وقال البخاري في (التاريخ ٣/ ٢٤٩) "في إسناده نظر"، وقال الحافظ في (التلخيص٣/ ١٨٦) "صححه البيهقي وأعله العقيلي وغيره" وقال الأرناؤوط في تعليقه على سنده عند ابن حبان (ابن بلبان ٩/ ٤٦٢) أبو وهب والضحاك روى عنهما جمع وذكرهما ابن حبان في الثقات "وبقية السند ثقات رجال الشيخين".

(٣) مجموع الفتاوى ٣٢/ ٣٠١-٣٠٢

القاعدة، إن لم يكن على سبيل التطابق فعلى عدم التضاد؛ ذلك لما سبق أن أشرت إليه من التزامه رحمه الله تعالى منهجية المقاصد في فقهه وفكره، وتعويله المطلق على المرامي الحقيقية للتشريع، وإهماله -كل ما كان ذلك ضروريا- للمظاهر غير الحقيقية للتصرفات، أو المعاني غير الجوهرية للأحكام فكثيرا ما نراه يغوص داخل النصوص الشرعية ليستشف منها المعاني العميقة التي ترمي إليها، فينيط بها الأحكام ويجلب إليها كل ما شاكلها أو ناظرها مما شط عنها وبعد عند قصر النظر ومحدودية التفكير فجاءت آراؤه لذلك كلية في أحكامها، تتميز بالشمولية في المناط والاستنباط، وفروعه على هذه القاعدة لا تشكل استثناء على هذا النهج المتكامل السمات بل لبنة أخرى أساسية فيه تمثل إصرارا يبرهن بصدق على وحدة التفكير وعمق غوره لدى هذا الشيخ الإمام، وذلك شاهد آخر على نوع من الإعجاز الذي تضمنته مصادر التشريع الإسلامي الخالد الكتاب والسنة التي تكفل النبي ﷺ بالاستقامة والهدى لكل من تمسك بهما واستنار بهديهما، وهو ما حرص شيخ الإسلام ابن تيمية على الالتزام به حتى غدا معلما بارزا في فكره، وميزة مميزة تلازم ذكره، وفي كتاباته وآرائه أكبر برهان على ذلك فلا تكاد تقرأ صفحة كتبها تخلو من نص أو استنباط أو تعليل مبني عليهما، وما شهد به كل من كتب عنه أو ترجم له قديما وحديثا دليل آخر على ذلك، وفي هذه المسائل المفرعة على هذه القاعدة صدر شيخ الإسلام عن هذا المنهج الفريد وبنى عليه ولم يعبأ بمن خالفه في ذلك ما دام لم يخالف من لا تحل مخالفته وله في كل ذلك حجة داحضة وبرهان قوي على ما يقول، على أني هنا سأكتفي بأن أسوق بشكل ملخص آراء ابن تيمية الفقهية التي بناها على هذه القاعدة دون التعرض للآراء التي خالفته في ذلك؛ لأن ذلك خارج عن منهجي في هذا البحث الذي أسعى فيه لتحقيق آراء ابن تيمية المبنية على القواعد الفقهية وربطها

بتلك القواعد، وأما المقارنة الفقهية فلها مجال آخر تطلب فيه، ومن هذه المسائل ما يلي:

(١)الحلف بالنذر والطلاق والعتاق والظهار والحرام ونحوها[١]، سواء كان بصيغة القسم كأن يقول (الطلاق يلزمني لا فعلت كذا)، أو بصيغة الجزاء والتعليق مثل(إن فعلت كذا فزوجتي طالق)[٢] إذا كان منعقدا تجزئ فيه الكفارة؛ لأنه في معنى اليمين في كون المقصود فيه الحض أو المنع وهذا معنى اليمين، وإذا كانت غموسا لم يلزم فيها إلا التوبة[٣]؛ لأن الاعتبار في الكلام بمعناه لا بلفظه وهذا الحالف ليس مقصوده إلا الحض على فعل أو المنع منه وهذا معنى اليمين[٤] فمدارها جميعا على القصد والنية، فإذا كان المقصود بها الحض أو المنع أو التصديق أو التكذيب كما يقصد باليمين فهي أيمان تجري عليها أحكام الأيمان من كفارة واستثناء وغيرها، وإن كان المقصود منها الإيقاع المنجز أو التعليق المحض الذي يقصد وقوعه عند الشرط فيلزم منها وقوع أحكامها منجزة أو عند شروطها إن كانت معلقة[٥]،يقول ابن تيمية: «الأصل في هذا: أن ينظر إلى مراد

---

(١) انظر: مجموع الفتاوى٣٣/١٦١، ١٢٢-١٢٦، ٢٢٢، ٣٥/٢٤٢-٢٤٥، ٢٥٨، ٢٠/١٣-١٤

(٢) انظر: مجموع الفتاوى ٣٥/٢٤٤

(٣) انظر: مجموع الفتاوى ٣٥/٣٣،٣٢٦/١٢٩

(٤) انظر: مجموع الفتاوى ٣٥/٢٥٧

(٥) هذا ملخص رأي شيخ الإسلام ابن تيمية في هذه المسائل وقد تناوله في مواضع متعددة من كتبه وفتاواه، ومنها: رسالة الاجتماع والافتراق في الحلف بالطلاق، ولمحة المختطف في الفرق بين الطلاق والحلف، ومجموع الفتاوى ٣٣/١٢٢-٢٣٧، ٣٥/٤٤-٧٥، ٢٤١-٣٢٦

المتكلم ومقصوده، فإن كان غرضه أن تقع هذه الأمور وقعت منجزة أو معلقة إذا قصد وقوعها عند وقوع الشرط، وإن كان مقصوده أن يحلف بها وهو يكره وقوعها إذا حنث وإن وقع الشرط فهذا حالف بها لا موقع لها فيكون قوله من باب اليمين لا من باب التطليق والنذر»[١]، ويقول أيضا: «فاليمين التي يقصد بها الحض أو المنع أو التصديق أو التكذيب بالتزامه عند المخالفة ما يكره وقوعه سواء كان بصيغة القسم أو بصيغة الجزاء يمين عند جميع الخلق من العرب وغيرهم فإن كون الكلام يمينا مثل كونه أمرا أو نهيا وخبرا وهذا المعنى ثابت عند جميع الناس العرب وغيرهم، وإنما تتنوع اللغات في الألفاظ لا في المعاني، بل ما كان معناه يمينا أو أمرا أو نهيا عند العجم فكذلك معناه يمين أو أمر أو نهي عند العرب، هذا أيضا يمين الصحابة رضوان الله عليهم، وهو يمين في العرف العام ويمين عند الفقهاء كلهم، وإذا كان يمينا فليس في الكتاب والسنة لليمين إلا حكمان، إما أن تكون اليمين منعقدة محترمة ففيها الكفارة، وإما أن لا تكون منعقدة محترمة كالحلف بالمخلوقات مثل الكعبة والملائكة وغير ذلك، فهذا لا كفارة فيه بالاتفاق، فأما يمين منعقدة محترمة غير مكفرة فهذا ليس في كتاب الله ولا في سنة رسول الله ﷺ، ولا يقوم دليل شرعي سالم عن المعارض المقام فإن كانت من أيمان المسلمين فقد دخلت في قوله تعالى للمسلمين ﴿قَدْ فَرَضَ ٱللَّهُ لَكُمْ تَحِلَّةَ أَيْمَـٰنِكُمْ﴾ [التحريم٢] وإن لم تكن من أيمانهم بل كانت من الحلف بالمخلوقات فلا يجب بالحنث لا كفارة ولا غيرها فتكون مهدرة»[٢].

(٢)وأن العقود والفسوخ وسائر المعاملات المالية وغير المالية تتم

---

(١) مجموع الفتاوى ٣٣/٦٠

(٢) مجموع الفتاوى ٣٣/١٤٢، وانظر: العقود ص ١٣٥

وتنعقد بكل ما دل عليها وأدى مقصودها من الألفاظ والأفعال ولا يشترط لها أي لفظ بعينه؛ لأن التزام لفظ مخصوص في ذلك لا يدل عليه أثر ولا نظر[١]؛ ولأن المقصود بالخطاب إفهام المعاني فأي لفظ دل على مقصود العقد انعقد به[٢]، فيأخذ كل تصرف منها الحكم الذي تقتضيه حقيقته حتى ولو دل ظاهر لفظه على خلاف ذلك الحكم فالعبرة بالمقصود والحقيقة الحكمية للصيغة العقدية سواء كانت قولا أو فعلا وليس لظاهر اللفظ، يقول شيخ الإسلام: «كل ما عده الناس بيعا وإجارة فهو بيع وإجارة وإن اختلف اصطلاح الناس في الألفاظ والأفعال انعقد العقد عند كل قوم بما يفهمونه بينهم من الصيغ والأفعال، وليس لذلك حد مستمر[٣] لا في شرع ولا في لغة بل يتنوع بتنوع اصطلاح الناس كما تتنوع لغاتهم»[٤]، ويقول: «والصحيح أن المعنى إذا كان واحدا فالاعتبار بأي لفظ وقع وذلك أن الاعتبار بمقاصد العقود وحقائقها لا باللفظ وحده، فما كان خلعا فهو خلع بأي لفظ كان، وما كان طلاقا فهو طلاق بأي لفظ كان وما كان يمينا فهو يمين بأي لفظ كان، وما كان إيلاء فهو إيلاء بأي لفظ كان، وما كان

---

(١) انظر: مجموع الفتاوى ١٣/٢٩، القواعد الفقهية النورانية ص ١٣٢

(٢) انظر: مجموع الفتاوى ٢٧٨/٣١

(٣) وردت في القواعد الفقهية النورانية المطبوعة ص ١٢٧ بلفظ(مستقر)، وفي مجموع الفتاوى ٧/٢٩ بهذا اللفظ فرأيت إثباته لأنه أوجه في الدلالة؛ ولأن لفظ القواعد المطبوعة لا تؤيده المخطوطة بل ما في المخطوط هو نفس ما في الفتاوى، انظر: مخطوطة القواعد الفقهية لابن تيمية، المحفوظة في مكتبة الرياض الحديثة برقم ٨٦/٤٧٣، لوحة رقم ٦٩/ب.

(٤) مجموع الفتاوى ٧/٢٩، القواعد الفقهية النورانية ص ١٢٧، وانظر: مجموع الفتاوى٢٠/٣٤٥

ظهارا فهو ظهار بأي لفظ كان»[١]، وعلى هذا فمن وهب بصيغة البيع انعقد هبة طالما كانت المقصود بالصيغة بأن كانت تمليكا لعين بلا عوض والعكس أيضا صحيح، وكذلك من طلق بصيغة الخلع فهو مطلق تترتب على تصرفه أحكام الطلاق طالما كان التصرف حقيقته حقيقة الطلاق بأن كان فرقة من الزوج بلا عوض ولو كانت حقيقته خلعا بأن كان افتداء من المرأة لنفسها من الزوج فهو خلع تجري عليه أحكام الخلع فلا عدة فيه ولا رجعة بل استبراء بحيضة وإن تم بلفظ الطلاق[٢]، وهكذا قل في سائر التصرفات والمعاملات التي تجري بين الناس.

* * * * *

---

(١) مجموع الفتاوى ١٥٦/٣٣

(٢) انظر: مجموع الفتاوى ٣١٦/٣٢-٣٤٣

القاعدة الرابعة

تحصيل أعلى المصلحتين بتفويت أدناهما ودفع أعلى المفسدتين بتحمل أدناهما[1]

شرح القاعدة

موقف شيخ الإسلام ابن تيمية من المصالح والترجيح بينها

موقف الشيخ من المصالح - المرسلة على وجه الخصوص - وإن كان يغلب عليه التشكك كما يرى بعض الباحثين ويرجعون ذلك التشكك إلى عدة أسباب يضيق المقام بشرحها[2]، ولكن الواقع الذي يؤكده استقراؤنا لمنهج ابن تيمية وأصوله التي بنى عليها أن ذلك الموقف لا يتسم بذلك إلا حيث لم يثبت له كون العمل مصلحة وإلا فمتى ثبت لديه ذلك فإنه يقول به بدون تردد، وهذا ما يشرحه بنفسه حين يقول: «والقول الجامع أن الشريعة لا تهمل مصلحة، بل إن الله تعالى أكمل الدين وأتم النعمة، فما من شيء يقرب إلى الجنة إلا وقد حدثنا به النبي ﷺ وتركنا على البيضاء ليلها كنهارها لا يزيغ عنها بعده إلا هالك، لكن ما اعتقده العقل مصلحة -

---

(١) انظر هذه القاعدة في: مجموع الفتاوى ٤٨/٢٠، ١٨٢/٢٣، ٢٨٤/٢٨، ١٣٦/٣٠، ١٩٣، ٢٣٤، ٣٨٣، ٧٤/٣١، ٢٢٨/٣٢، القواعد النورانية الفقهية ١٥٤-١٥٥، ١٥٧، وستأتي مواضع أخرى لورودها في هذا الشرح إن شاء الله.

(٢) انظر في ذلك: ابن تيميةلمحمد أبو زهرة ٤٩٥-٤٩٦، منطق ابن تيمية ومنهجه الفكري، د/محمد الزين ص٣٣٩، أمة في رجل،د/محمد الصالح، ص١٢٠

إن كان الشرع لم يرد به - فأحد أمرين لازم له: إما أن الشرع دل عليه من حيث لم يعلم هذا الناظر، وإما أنه ليس بمصلحة واعتقده مصلحة، لأن المصلحة هي المنفعة الحاصلة أو الغالبة، وكثيرا ما يتوهم الناس أن الشيء ينفع في الدين والدنيا ويكون فيه منفعة مرجوحة بالمضرة »[١]، وما أحسن ما ضبط به رحمه الله وسيلة معرفة كون ما يستجد من النوازل مصالح معتبرة أو غير معتبرة، يقول: «والضابط في هذا والله أعلم أن يقال: إن الناس لا يحدثون شيئا إلا لأنهم يرونه مصلحة إذ لو اعتقدوه مفسدة لم يحدثوه فإنه لا يدعو إليه عقل ولا دين فما رآه المسلمون مصلحة نظر في السبب المحوج إليه فإن كان السبب المحوج إليه أمرا حدث بعد النبي صلى الله عليه وسلم لكن تركه النبي صلى الله عليه وسلم من غير تفريط منا فهنا قد يجوز إحداث ما تدعو الحاجة إليه وكذلك إن كان المقتضي لفعله قائما على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم لكن تركه النبي صلى الله عليه وسلم لمعارض قد زال بموته وأما ما لم يحدث سبب يحوج إليه أو كان السبب المحوج إليه بعض ذنوب العباد فهنا لا يجوز الإحداث فكل أمر يكون المقتضي لفعله على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم موجودا لو كان مصلحة ولم يفعل يعلم أنه ليس بمصلحة وأما ما حدث المقتضى له بعد موته من غير معصية الخالق فقد يكون مصلحة»[٢].

وهذا الرأي الذي أخذ به شيخ الإسلام هو أحسن ما تجمع على أساسه آراء العلماء في باب المصالح على التحقيق، بعد أن تضاربت بين التنظير والتطبيق، فمن منعها نظريا أخذ بها عمليا مما جعل الخلاف بينهم

---

(١) مجموع الفتاوى ١١/٣٤٤-٣٤٥، مجموعة الرسائل والمسائل، لابن تيمية ٢٣/٥.

(٢) اقتضاء الصراط المستقيم ص٢٧٨-٢٧٩.

لفظيا في واقع الحال[1]، وهذا الأمر هو ما قرره العلامة الشنقيطي بقوله: «فالحاصل أن الصحابة رضي الله عنهم كانوا يتعلقون بالمصالح المرسلة التي لم يدل دليل على إلغائها، ولم تعارضها مفسدة راجحة أو مساوية، وأن جميع المذاهب يتعلق أهلها بالمصالح المرسلة، وإن زعموا التباعد منها، ومن تتبع وقائع الصحابة وفروع المذاهب علم صحة ذلك، ولكن التحقيق أن العمل بالمصلحة المرسلة أمر يجب فيه التحفظ وغاية الحذر حتى يتحقق صحة المصلحة وعدم معارضتها لمصلحة أرجح منها أو مفسدة أرجح منها أو مساوية لها، وعدم تأديتها إلى مفسدة في ثاني حال»[2]، وعليه فيكون التحقق من المصلحة هو مناط اعتبارها، وذلك رأي شيخ الإسلام.

وهذا الموقف هو الذي يفسر لنا بوضوح سر اهتمام شيخ الإسلام ابن تيمية، بهذه القاعدة بما تمثله من قانون توزن به المصالح والمفاسد، ويتم الترجيح بينها، حتى لا يعتبر مصلحة ما ليس بمصلحة، أو مفسدة ما ليس كذلك، إما لأنه مغلوب في أحد الجانبين، أو لأنه ساقط الاعتبار، لسبب قد لا يظهر إلا بعد نظر، وعمق تفكير، وهو ما تتولى قاعدتنا وضع آليته ونظامه، يقول الشيخ أبو زهرة: «... وعلى ذلك لا يكون ثمة خلاف بين ابن تيمية وبين الحنابلة في الأصول المقررة؛ لأنه يقرر المصالح في مواضعها، ويرى أن كل مصلحة حقيقية لها حتما شاهد من الشارع الإسلامي خاص سواء أكان قريبا يجيب عند أول نداء، أو كان الشاهد

---

(١) انظر: معالم أصول الفقه عند أهل السنة والجماعة، محمد حسين الجيزاني ص٢٤٤.

(٢) المصالح المرسلة للشنقيطي ص٢١ ط١ ١٤١٠هـ، مركز شئون الدعوة الإسلامية المدينة المنورة، انظر: مذكرة أصول الفقه له ص٢٠٣.

بعيدا لا يعرف إلا بالاستنباط والتحري الدقيق العميق، الذي تغوص لمعرفته العقول القوية التي على شاكلة عقل ابن تيمية»[١].

وثمة أمر آخر يفسر لنا اهتمام ابن تيمية بالمصالح عموما وهذه القاعدة على وجه الخصوص وهو تعلق ذلك بمنهجه المقصدي[٢]؛ فهو مبني على اهتمامه بمقاصد الشارع من التشريع بتكميل المصالح وتقليل المفاسد بكل سبيل ممكن، وهو ما أكد عليه في مواضع متعددة[٣]، بناء على قاعدة جلب المصالح ودرء المفاسد التي هي مقصد من مقاصد الشارع، فكانت هذه القاعدة وسيلة لاستكمال هذا الجانب، بما تمثله من منهجية تطبيقية في جانب من أهم جوانب التطبيق، هو حالة تعارض المصالح مع المفاسد، سواء كان هذا التعارض على مستوى المصالح والمفاسد من حيث التفاوت، أو بين المصالح من جهة والمفاسد من جهة بحيث يكون جلب المصلحة يؤدي إلى الوقوع اضطرارا في المفسدة، أو كان درء المفسدة يؤدي إلى فوات مصلحة، وهذا مجال يجمع بين الدقة والأهمية، فهو شديد الدقة؛ لأنه يقع في إطار الموازنة والترجيح بما يتطلبه من دقة في النظر، وإحكام في أدوات الوزن والترجيح، وهو بالغ الأهمية نظرا لتكرر حدوثه، وعموم البلوى به، فتعارض المصالح والمفاسد باب مولوج، وطريق مطروق، فقلَّ في المصالح الخُلَّص التي لا تشوبها مفسدة، كما يندر من المفاسد ما لا يحتوي على نوع مصلحة، يقول العز

---

(١)ابن تيمية، لمحمد أبو زهرة، ص ٤٩٧.

(٢)تناولت هذا المنهج عند شيخ الإسلام بالتفصيل عند قاعدة"الاعتبار في الكلام بمعناه لا بلفظه"

(٣) انظر: مجموع الفتاوى ٩٦/١٣، ٤٨/٢٠، ٣٤٣/٢٣، ٢٨٤/٢٨، ١٣٦/٣٠، ١٩٣، ٢٣٤.

ابن عبد السلام: «واعلم أن المصالح الخالصة عزيزة الوجود»[١]؛ ويقول تلميذه القرافي : «واستقراء الشريعة يقتضي أن لا مصلحة إلا وفيها مفسدة، ولو قلت على البعد، ولا مفسدة إلا وفيها مصلحة وإن قلت على البعد»[٢]، ويستشهد بالآية ﴿۞يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْخَمْرِ وَٱلْمَيْسِرِ ۖ قُلْ فِيهِمَآ إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَٰفِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَآ أَكْبَرُ مِن نَّفْعِهِمَا ۗ﴾ [البقرة٢١٩]، وهو نفس ما أشار إليه ابن تيمية في مواضع كقوله: «... إذا ثبت أن الحسنات لها منافع وإن كانت واجبة: كان في تركها مضار والسيئات فيها مضار، وفي المكروه بعض حسنات »[٣]؛ لهذا كان الترجيح بين المصلحتين أو المفسدتين، أو تغليب أحد الجانبين حتى يعمل به، يحتاج إلى فقه دقيق، ونظر حصيف، وهو ما سعى الشيخ إلى وضعه بدقة متناهية في هذه القاعدة، وأحسب أنه وفق في ذلك أيما توفيق، فرسم بهذه القاعدة قانونا موضوعيا سهل التطبيق، بمنهجية نادرة في التقنين والتنظيم كما سنعرف، يقول ابن تيمية: «وهذا باب التعارض باب واسع جدا لاسيما في الأزمنة و الأمكنة التي نقصت فيها آثار النبوة وخلافة النبوة، فان هذه المسائل تكثر فيها، وكلما ازداد النقص ازدادت هذه المسائل ووجود ذلك من أسباب الفتنة بين الأمة، فانه إذا اختلطت الحسنات، بالسيئات وقع الاشتباه والتلازم، فأقوام قد ينظرون إلى الحسنات فيرجحون هذا الجانب وإن تضمن سيئات عظيمة، وأقوام قد

---

(١) قواعد الأحكام ١/٥

(٢)شرح تنقيح الفصول، ص٧٨، و انظر في نفس المعنى: الموافقات للشاطبي ٢/٢٧، ٣٥٨، و مجموع الفتاوى ٢٠/٥٠، ومفتاح دار السعادة لابن القيم ٢/١٤

(٣)مجموع الفتاوى ٢٠/٥٠، وانظر في نفس المعنى: الموافقات للشاطبي ٢/٢٧، ٣٥٨، ومفتاح دار السعادة لابن القيم٢/١٤

ينظرون إلى السيئات فيرجحون الجانب الآخر وإن ترك حسنات عظيمة، المتوسطون الذين ينظرون الأمرين قد لا يتبين لهم أو لأكثرهم مقدار المنفعة والمضرة، أو يتبين لهم فلا يجدون من يعنيهم العمل بالحسنات وترك السيئات لكون الأهواء قارنت الآراء»[1]، وبهذا التعميم الذي تناول به الشيخ التعارض بين المصالح والمفاسد، في معرض بيانه لهذه القاعدة، وطريقته في تناول هذا التعارض من زاوية مشتركة، متحدة في النظر، متفقة في المأخذ، يتضح لنا شمول مفهوم هذه القاعدة عنده لكل صور التعارض المتصورة بين المصالح والمفاسد، على أساس وحدة مبدأ الترجيح، بالمنهجية التي طرحها الشيخ ووضحها كما سأبين إن شاء الله، وهو الأمر الذي لا يراه بعض الباحثين، إذ يعتقد عدم شمول القاعدة بصياغتها ومفهومها لجانب من جوانب التعارض بين المصالح من جهة والمفاسد من جهة في الفعل الواحد[2]، وهو ما لا أوافقه عليه؛ لما سبق أن ذكرت، لا سيما وأن شيخ الإسلام تناول مفهوم التعارض بين المصالح والمفاسد بشمول وإحاطة في كل المواضع التي تطرق فيها له، وعبر عنه في مناسبات متعددة بعبارة: "الشريعة جاءت بتحصيل المصالح وتكميلها، وتعطيل المفاسد وتقليلها"[3]، وهي عبارة لا يخفى ما تشتمل عليه من منهجية شاملة لكل صور التعارض الممكنة في هذا المجال، وهو أمر قل

---

(١)مجموع الفتاوى ٢٠/٥٧-٥٨.

(٢)انظر: القواعد والضوابط الفقهية عند ابن تيمية في كتابي الطهارة والصلاة، لناصر الميمان ص٢٧٩،٢٧٨

(٣) انظر مثلا: مجموع الفتاوى ١/١٣٨، ٣٧٦، ١٠/٥١٢، ١٣/٩٦، ١٥/٣١٣، ٢٠/٤٨، ٢٣/٣٤٣، ٢٨/٢٨٤، ٢٩/٢٥١، ٢٧١، ٣٠/١٣٦، ١٩٣، ٢٣٤.

أن يغفله كلما تطرق لذكر هذه القاعدة أو تفريعاتها.

أهمية القاعدة ومكانتها

وشيخ الإسلام حين يسير في هذا الاتجاه لقناعته بجدواه وأهميته، يؤكد أنه من الرسوخ والثبات بحيث لا يمكن الاختلاف فيه بين الشرائع؛ ذلك لأنه ثابت في الفطر والعقول، وعلى هذا فهو ليس محل خلاف أو جدل، شأن كل المسلمات الفطرية والعقلية، فليس العاقل الذي يعلم الخير من الشر، وإنما العاقل الذي يعلم خير الخيرين وشر الشرين، وينشد في هذا المعنى من نظمه:

إن اللبيب إذا بدا من جسمه   مرضان مختلفان داوى الأخطرا[١]

ويقرر أن «الحكيم هو الذي يقدم أعلى المصلحتين ويدفع أعظم المفسدتين»[٢]، ويرى - رحمه الله - أن مفهوم هذه القاعدة يجري في كل الأمور، الشرعية منها والطبيعية والعادية، فالطبيب يرجح عند الاختيار أولى المصلحتين بالتحصيل، وأولى المفسدتين بالدفع، وإن اضطر في سبيل هذا الترجيح إلى التنازل عن بعض المصالح، أو الوقوع في بعض المفاسد، وعند الجدب يرجح نزول المطر وإن وقعت في سبيل تلك

---

(١) انظر: مجموع الفتاوى ٢٠/٥٤، و ديوان شيخ الإسلام ابن تيمية، جمع وترتيب: محمد عبد الرحيم، ص٧٨، ولكن ورد فيه لفظ (الأخضرا) بدل (الأخطرا)، ولعل الأصوب ما أثبته كما في الفتاوى؛ لأنه الذي تقوم به الدلالة على ما استشهد به عليه وهو تقديم الأهم فالأهم، وإن كان لا يعدم دلالة على هذا اللفظ أيضا من حيث كون الاخضرار دليل حداثة المرض وبالتالي قد يكون الأفضل تداركه قبل أن يستفحل فكان لذلك أهم، إلا أن لفظ الخطورة تظل دلالته أكثر مباشرة ووضوحا.

(٢) منهاج السنة النبوية ٣/١٩١ (بتحقيق رشاد سالم)

المصلحة مفسدة ما يتقوى به الظلمة منه، ولكن لما كان عدمه أشد ضررا اغتفرت تلك المفسدة في مقابل هذه المصلحة الراجحة،كما يرجح وجود السلطان مع ظلمه على عدمه، حتى قالوا: ستون سنة من سلطان ظالم خير من ليلة واحدة بلا سلطان[١]؛ ولهذا فهو يرى أن الواجب الذي يترك لأجل ما هو أوجب منه لا يعتبر واجبا حقيقة في هذه الحال، ولا يعتبر تاركهَ تاركا لواجب، كما أن المحرم الذي يرتكب، لدفع ما هو أشد حرمة منه، لا يكون محرما حقيقة حينئذٍ، ولا يعد مرتكبه مرتكبا لمحرم، كما يعتبر وقت الصلاة لمن نسيها أو نام عنها وقت ذكرها[٢]، فلا يعتبر بتركها في وقتها تاركا لواجب لأنه معذور[٣]؛ ولأن ذلك حينئذٍ يكون من باب "ما لا يتم الواجب أو المستحب إلا به فهو واجب أو مستحب" ومن باب "الضرورات تبيح المحظورات"[٤].

ويعتبر الشيخ هذه القاعدة من الأصول الأصيلة التي بني عليها التشريع الإسلامي[٥]، والقواعد العامة المستمرة[٦]التي يتخرج عليها ما لا يحصى

---

(١) انظر: مجموع الفتاوى ٥٤/٢٠

(٢)جاء ذلك في قوله ﷺ "من نسي صلاة أو نام عنها فكفارتها أن يصليها إذا ذكرها" أخرجه البخاري برقم(٥٩٧) في كتاب مواقيت الصلاة باب من نسي صلاة...(الفتح٨٩/٢)، ومسلم برقم(٦٨٤) في كتاب المساجد ومواضع الصلاة (النووي١٩٣/٥) من حديث أنس وهذا لفظ مسلم.

(٣) انظر: مجموع الفتاوى ٥٧/٢٠

(٤) انظر: مجموع الفتاوى ٢٠/٣٥، ٥٥/٢٩

(٥) انظر: مجموع الفتاوى١٩٣/٣٠، القواعد الفقهية النورانية لابن تيمية ص ١٥٥، مفتاح دار السعادة لابن القيم ١٩/٢

(٦) انظر: مجموع الفتاوى ٢٣/٢٨، ١٨٢/١٢٩

من الصور والجزئيات، فمقتضاها هو مطلوب الشريعة[١] الذي أمرت بتطبيقه واعتباره[٢]، وهو الذي بعث الله الرسل لتحصيله[٣]، وهو سبيل الورع والاحتياط عند التعارض والترجيح[٤]، فلا يصح أي تفريع على خلاف معناها قطعا؛ لأن ذلك عبث، مخالف لمسلمات العقول والفطر، كما ذكرنا، و شريعة الله منزهة عن ذلك[٥]؛ ولهذا فهو يجزم قائلا بمقتضى هذا المفهوم: «الشارع لا يحظر على الإنسان إلا ما فيه فساد راجح أو محض، فإذا لم يكن فيه فساد، أو كان فساده مغمورا بالمصلحة لم يحظره أبدا»[٦].

مقارنة بين مفهوم القاعدة عند شيخ الإسلام وعند غيره

والحقيقة أن شيخ الإسلام لا يعتبر فارس هذا الميدان وحده، فقاعدتنا تعد من قواعد الإجماع[٧]، فهذا ابن عبد السلام يخصص للموازنة بين المصالح والمفاسد جزءا من كتابه القيم الذي يدور بأكمله

---

(١) انظر: مجموع الفتاوى ٢٣/٣٤٣

(٢) انظر: مجموع الفتاوى ٣٠/٢٣٤

(٣) انظر: مجموع الفتاوى ١٣/٩٦، اقتضاء الصراط المستقيم ص٢٩٨

(٤) انظر: مجموع الفتاوى ١٠/٥١٢، ٣٠/١٩٣

(٥) انظر: مجموع الفتاوى ٣٠/٣٨٣-٢٢٣، ٣٨٤، ٢٣/٣٤٣

(٦) مجموع الفتاوى ٢٩/١٨٠

(٧) انظر: المنثور للزركشي ١/٣٤٨، و: الأشباه والنظائر لابن نجيم، ص٩٨، وشرحه غمز عيون البصائر ١/٢٨٦ و: الأشباه والنظائر لابن الوكيل ٢/٥٠، و: الأشباه والنظائر للسيوطي، ص٨٧، قواعد المقري ٢/٤٥٦، ٦٠٨، وقواعد ابن رجب، ص٢٣٧

حول المصالح والمفاسد والذي سماه"قواعد الأحكام في مصالح الأنام"[١] وابن دقيق العيد يقول: «من القواعد الكلية أن تدرأ أعظم المفسدتين باحتمال أيسرهما إذا تعين وقوع إحداهما بدليل "حديث بول الأعرابي في المسجد نهاهم النبي ﷺ عن زجره"[٢] وأن يحصل أعظم المصلحتين بتر ك أخفهما إذا عدم إحداهما»[٣]، وللإمام الشاطبي دور بارز في مجال المصالح عموما، وفي باب التعارض خصوصا، ولا غرابة وهو فارس المقاصد الذي لا يجارى، و كتابه "الموافقات" يعد فتحا جديدا في كتابة الفقه الإسلامي وأصوله، ولقد عالج الشاطبي مسألة تعارض المصالح والمفاسد بأسلوب فذ فهو يقرر بدءا أنه ما من مصلحة إلا وتشوبها مفسدة كما أنه لا توجد مفسدة إلا وتشتمل على مصلحة ولابد، قد يقل ذلك أو يكثر وقد يقوى وقد يضعف[٤]، وبناء على أن تمحض المصالح والمفاسد أمر غير متأتٍ شرعا ولا عقلا، فإن المعتبر في كل حالة إنما هو الغالب منهما، حتى أن المصلحة التي اشتملت على نوع مفسدة ولكنها راجحة عليها غالبة فيها لا تعتبر مشوبة حقيقة، وإن كانت كذلك ظاهرا، وكذلك بالنسبة للمفسدة الغالبة، وفي هذا يقول: «فالحاصل من ذلك أن المصالح المعتبرة شرعا أو المفاسد المعتبرة شرعا هي خالصة غير مشوبة بشيء من المفاسد لا قليلا ولا كثيرا، وإن توهم أنها مشوبة، فليست في الحقيقة الشرعية كذلك، لأن المصلحة المغلوبة أو المفسدة المغلوبة إنما المراد

---

(١)انظر: ١/٥١-١٠٤

(٢)سيأتي تخريجه في ص٤٨٦، وقد سبق طرف منه في ص٤٢٢.

(٣)المنثور للزركشي ١/٣٤٩

(٤) انظر: الموافقات للشاطبي ٢/٣٨،٢٥-٤١،٣٩، ٣٥٨-٣٥٩ وهو معنى أشار إليه شيخ الإسلام ابن تيمية أيضا، انظر: مجموع الفتاوى ٢٠/٥٠

بها ما يجري في الاعتياد الكسبي من غير خروج إلى زيادة تقتضي التفات الشارع إليها على الجملة، وهذا المقدار هو الذي قيل: إنه مقصود للشارع في شرعية الأحكام»[١] وقاعدته: «أن المعتبر عند التعارض الراجح فهو الذي ينسب إليه الحكم وما سواه في حكم المغفل المطّرَح»[٢]، وهذا المنهج الشاطبي في التعارض مع جودة استنباطه، وحسن توجيهه، ودقة مناطه، تنقصه الآلية اللازمة للتطبيق، والقانون الضروري لوزن قيم المصالح والمفاسد ليتوصل إلى الحكم الصحيح برجحان بعضها على بعض فيحكم للراجح على المرجوح ويطرح المفضول لأجل الفاضل كما أراد الشاطبي وهذا ما يقرره أحمد الريسوني في بحثه الشيق الأنيق حول نظرية المقاصد عند الشاطبي، عندما تعرض لموضوع تعارض المصالح هذا، حيث يقول: «... والشاطبي كما تقدم وضع قانونا عظيما للترجيح بين عدد من الحالات التي تتعارض فيها مصالح الناس ومفاسدهم، وللإمام عز الدين بن عبد السلام ترجيحات أكثر تفصيلا بين مختلف المصالح والمفاسد، بل إن هذا الموضوع هو أكثر ما يغطي كتابه "قواعد الأحكام في مصالح الأنام"، ورغم كل هذا وغيره، فإن الأمور - عند التطبيق - تظل بحاجة شديدة إلى النظر والتمييز والتقدير، لتحديد الراجح من المرجوح ولتحديد أي المصلحتين أصلح وأيهما أكبر ولتحديد أهون الشرين وأعظمهما ضررا ولتمييز ما هو من قبيل جلب المصلحة وما هو من قبيل درء المفسدة ولتمييز حد الضرورة مما لا يبلغه ولتمييز ما يعتبر

---

(١)الموافقات ٢/٢٧، وقد أشار إلى هذا المعنى أيضا،شيخ الإسلام ابن تيمية، انظر: مجموع الفتاوى ١١/ ٣٤٨،٣٥٠،٣٤٥، ابن القيم، انظر: مفتاح دار السعادة ٢/ ١٤

(٢)الموافقات ٢/ ٤١

من مصلحة الآخرة مما يعتبر من مصلحة الدنيا وتحت كل هذا ما لا يحصى من الصور والوقائع التي يقع فيها التعارض وتحتاج إلى التقدير والترجيح أي تحتاج إلى العقل والنظر »[١].

وهذا - في رأيي - هو ما طرحه ابن تيمية في تصوره ومفهومه لهذه القاعدة، كما سنعرف إن شاء الله فكان له فضل تطويعها للتطبيق ورسم الإطار اللازم لذلك، ولكن بأسلوبه الخاص الذي يختلف عما يراه الريسوني في طرحه السابق من جعل العقل صاحب سلطة كبرى في هذا الميزان، وأهم ما يخالفه فيه إصراره على بقاء العقل ضمن دائرة الشرع ابتداء وانتهاء واستمرارا أثناء عمله في إطار الترجيح بين المصالح كما سيظهر لاحقا، وهو ما يبدو من كلام الريسوني خلافه.

وقد جرت عادة الفقهاء في الغالب - عندما يتعرضون لهذه القاعدة - على الاكتفاء بالشق المتعلق بتعارض المفاسد منها[٢]، وقد يتعرض بعضهم لشقها الآخر في موضع أو مواضع أخر[٣]، وأحيانا يجمعون بين شقيها[٤]، ثم جاء الشيخ ووضع هذه الصياغة التي لمَّ فيها ما تناثر منها،

---

(١)نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي لأحمد الريسوني، ص ٢٩٠-٢٩١

(٢)وعلى هذا سار كل من: ابن نجيم انظر: الأشباه والنظائر له، ص٩٨، وابن الوكيل،انظر: الأشباه والنظائر له ٢/٥٠، و السيوطي انظر: الأشباه والنظائر له، ص٨٧،و ابن رجب،انظر: قواعده ص٢٣٧

(٣) كما سبق أن أشرت إليه من صنيع ابن عبد السلام من تخصيصه لجزء من قواعده لمباحث هذه القاعدة، وكما فعل المقري حيث ذكر شقها الأول في موضع من قواعده، انظر: ٢/٤٥٦، ثم ذكر الثاني في موضع آخر انظر: ٢/٦٠٨

(٤)كما في قول ابن دقيق العيد السابق، وابن القيم تناول هذه القاعدة بنفس صياغة ومفهوم شيخ الإسلام ابن تيمية، انظر: إعلام الموقعين ٣/٢٠٩،٢٢،٢١٧، ومفتاح دار السعادة٢/١٨،٢٢-١٩، كما نجد صياغة قريبة من هذه لدى الزركشي في =

ورأب ما تصدع فيها، ووشاها بحسن بيانه، وبديع نظمه وتنظيمه، فجاءت في أحسن صورة، وأصدق عبارة، مع حسن الاختصار، ودقة التعبير، وبهذا يبدو أن رؤية شيخ الإسلام ابن تيمية لهذه القاعدة، ترتكز على عناصر أساسية، تشكل مجتمعة سمات هذه الرؤية، وهي:

(١) أن كل مصلحة لابد أن تشتمل على نوع مضرة، كما لا تخلو مفسدة من كل منفعة[١].

(٢) وأن المصلحة المعتبرة إنما هي المنفعة الحاصلة أو الغالبة[٢]، والخالصة أو الراجحة[٣]، والمصلحة التي يترتب عليها ضرر أعظم منها أو تفوت مصلحة أكبر منها، لا تعتبر مصلحة أصلا[٤]؛ ولهذا فهو لا يعتبر ترك الواجب في سبيل ما هو أوجب منه تركا لواجب فهو لم يعد واجبا، في مقابل ما كان أوجب منه، كما أن فعل المحرم لتحاشي ما هو أشد حرمة منه ليس ارتكابا لمحرم؛ لأنه لم يعد محرما إذا تعارض مع ما هو

المنثور (٣٩٥/٣) بنص "اتباع خير الخيرين مطلوب،واجتناب شر الشرين فيه مرغوب"، ولكنني لم أجد له عليها في هذا الموضع أكثر من هذه العبارة حول هذه القاعدة، وإن كان تعرض لها في موضع آخر وفرع عليها ولكن بدون هذه الصياغة (انظر: المنثور١/٣٤٨) وبهذا يظهر عدم دقة ما يفهم من قول الميمان وصنيعه من كون الشيخ وحده من جمع بين شقي القاعدة (انظر: القواعد والضوابط الفقهية عند ابن تيمية في كتابي الطهارة والصلاة لناصر الميمان ص٢٧٦)، وإن كان لا يعدم وجها عند التفصيل إلا أنه تنقصه الدقة جملة؛ لما سبق ذكره، والله أعلم.

(١)مجموع الفتاوى ٢٠/٥٠

(٢) انظر: مجموع الفتاوى ١١/٣٤٥

(٣) انظر: مجموع الفتاوى ١١/٣٤٨

(٤) انظر: مجموع الفتاوى ١١/٣٥٠

أولى بالترك منه[١].

(٣) وأن المصالح الشرعية لا يصح أن تقصر على المقاصد الخمسة المعروفة - حفظ الأديان والنفوس والأموال والعقول والأعراض - بالصورة السائدة عند معظم الأصوليين والتي تركز في غالبيتها على الظواهر دون البواطن وتعتني بدفع المضار أكثر من جلب المنافع، بل لابد أن تشمل كل تلك الجوانب مجتمعة، فتتناول العبادات الظاهرة والباطنة، كمعرفة الله ورسله وملائكته وكتبه، والمحبة والتوكل والإخلاص، وكذلك ما يعد من مكارم الأخلاق، ومحاسن العادات، كالوفاء بالعهود، وصلة الأرحام و الحقوق المتبادلة، كل ذلك داخل تحت ما جاءت به الشريعة من مصالح ينبغي اعتبارها، كما ينبغي العناية بجلب المنافع بما لا يقل عن دفع المضار إذ هو قسيمه[٢].

---

(١) سبق ذكر رأي الشيخ في هذا راجع ص (٤٦٨)

(٢)انظر: مجموع الفتاوى١١/٣٤٣، ٣٢/٢٣٢-٢٣٤ وهذا يشكل - في رأي الدكتور أحمد الريسوني - استدراكا على الفكرة السائدة من حصر المصالح الشرعية فيما يتعلق بحفظ الضرورات الخمس الدين والعقل والمال والعرض والنسل (انظر: كتابه نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي ص٧٠)، ولكن النظر والتمحيص قد لا يساعدان هذا الرأي كثيرا -رغم ما توحي به عبارة ابن تيمية في هذا السياق- فقد كانت البحوث وخاصة المعاصرة منها في هذه المقاصد تقضي بنوع من الشمول يقرب جدا مما يقول به ابن تيمية أو يزيد عليه، فابن فرحون المالكي -على سبيل المثال- وباعتراف من الريسوني نفسه له تقسيم للمصالح قريب من رأي الشيخ (انظر: تبصرة الحكام ٢/١١٦-١١٧)، ولولا ضيق المقام لذكرت من ذلك ما يجلو هذه النقطة أكثر، ولكن الريسوني - على كل حال - ختم كلامه في هذا الصدد بقوله ص٧١: "والمسألة تحتاج إلى بحث خاص"، وكأنه يقر بذلك أنه لم يستكمل بعد الجوانب الضرورية من البحث للحكم بكون هذا الرأي من ابن تيمية استدراكا على من سبقه، =

(٤) اتساع باب تعارض المصالح والمفاسد، وعموم البلوى به، وكثرة الاضطراب فيه، خاصة في الأزمنة المتأخرة، التي قلت فيها آثار النبوة المعصومة[١].

(٥) الترجيح بين المصالح والمفاسد ومعرفة مقاديرها لا يتوصل إليه إلا بميزان الشرع، نصا أو اعتبارا، وليس بحسب الآراء المحضة؛ لأن الأهواء قارنت الآراء[٢]، يقول رحمه الله: «... لكن اعتبار مقادير المصالح والمفاسد، هو بميزان الشريعة، فمتى قدر الإنسان على اتباع النصوص لم يعدل عنه، وإلا اجتهد برأيه لمعرفة الأشباه والنظائر، وقل أن تعوز النصوص من يكون خبيرا بها وبدلالتها على الأحكام»[٣].

وبهذا يظهر واضحا أن شيخ الإسلام ابن تيمية جاء في هذه القاعدة بما عند غيره وأضاف عليه حتى تشكل بهذه الصورة الرائعة.

علاقة القاعدة بـ"سد الذرائع"

«الذريعة ما كان وسيلة وطريقا إلى الشيء، لكن صارت عند الفقهاء عبارة عما أفضت إلى فعل محرم، ولو تجردت عن ذلك الإفضاء لم يكن فيها مفسدة»[٤] وسد الذرائع معناه: منعها على المكلف حتى لا يتوصل

أو سيرا في ركابهم، والله أعلم.

(١)مجموع الفتاوى ٢٠/٥٧-٥٨، وقد سبق نقل كلامه في ذلك في ص٤٦٦؛ وفيه يربط بين كثرة وقوع مسائل التعارض بين المصالح وبين نقص آثار النبوة "فكلما ازداد النقص ازدادت هذه المسائل"، وقد أشار أيضا في موضع آخر إلى تفاوت الأنظار حول المصالح والمفاسد، انظر: مجموع الفتاوى ١١/٣٤٣-٣٤٤

(٢)انظر: مجموع الفتاوى ٢٠/٥٧-٥٨.

(٣)مجموع الفتاوى ٢٨/١٢٩

(٤) الفتاوى الكبرى ٦/١٧٢

بسببها إلى المحرم[١]، وهو من الأصول المختلف فيها، وإن كان الخلاف فيه راجعا في الحقيقة إلى المناط الذي يحصل به التذرع، وليس إلى أصل اعتباره كما يقول الشيخ دراز[٢]وهو عنده الأمر الذي أرجع الشاطبي الخلاف إليه بعد أن أكد اعتبار الذرائع بالاتفاق جملة[٣]، وهو ما قرره القرافي أيضا[٤]، والقرطبي[٥]، فالحاصل أن سد الذرائع قال به العلماء في الجملة[٦]، وعلاقتها بقاعدتنا وثيقة؛ فكثير من صور المنع المتفق عليها سدا للذريعة أعمال فيها مصالح، ولكن لما عارضتها مفاسد أعظم منها لم تعتبر، وقدم درء المفاسد الراجحة، على جلب المصالح المرجوحة وذلك كما منع سب آلهة الكفار مع كونه مصلحة، لما عارضته مفسدة كونه ذريعة إلى سب الله تعالى[٧]، كما أن في بعضها مصالح مرجوحة تركت من أجل مصالح أخرى في الترك راجحة، كما ترك قتل المنافقين مع كونه مصلحة، إلا أن مصلحة تأليف الناس على الإسلام التي عارضها ذلك أرجح من مصلحة قتلهم فمنعته تلك الذريعة[٨]، كما أن ما اشتمل على مفسدة كونه ذريعة إذا تضمن مصلحة راجحة قدمت عليه، واغتفرت تلك

---

(١) انظر: شرح مختصر التحرير ص٣٨٨، أصول مذهب الإمام أحمد، د/ عبد الله التركي، ص٥٠٣

(٢) انظر: الموافقات للشاطبي ٣/٢٠١ حاشية رقم ١

(٣) انظر: نفسه ٣/٢٠١

(٤) انظر: الفروق للقرافي ٣/٢٦٦،

(٥) انظر: البحر المحيط ٦ للزركشي /٨٢، وإرشاد الفحول ٢/٢٨٠

(٦) انظر: أصول مذهب الإمام أحمد، د/ عبد الله التركي، ص٥١٢

(٧) انظر: الفتاوى الكبرى ٦/١٧٤، إعلام الموقعين لابن القيم ٣/١١٠

(٨) انظر: الفتاوى الكبرى ٦/١٧٤، إعلام الموقعين لابن القيم ٣/١١١، مجموع الفتاوى ٢٨/١٣١

المفسدة المتوقعة لأجل المصلحة الراجحة، كالصلاة في أوقات النهي فقد نهي عنه سدا لذريعة التشبه بالكفار، ولهذا فهو يجوز لأجل مصلحة ذوات الأسباب التي تفوت بفوات وقتها[1]، وبيوع الغرر اليسير، مع ما فيها من مفسدة لإفضائها إلى المنازعات، وأكل الأموال بالباطل، لما عارضتها مصلحة حاجة الناس الماسة إليها رجحت عليها[2]، وهذا معنى قاعدة: «ما كان لسد الذريعة فإنه يفعل للمصلحة الراجحة»[3]، وإذا كانت مفسدته راجحة نهي عنه كالشطرنج ونحوه[4]؛ لأن «كل سبب يفضي إلى الفساد نهي عنه إذا لم يكن فيه مصلحة راجحة»[5]؛ ولهذا قسم ابن القيم الذرائع بحسب إفضائها إلى المفسدة وجعلها أربعة أقسام وجعل الحكم تابعا للمصلحة أو المفسدة أو رجحان إحداهما على الأخرى، وحكم على كل قسم بحسب ما فيه منهما[6]، وهذا الارتباط يظهر بجلاء أكثر عند الاستدلال على كل من القاعدتين فحينئذٍ نجد أكثر أدلة الذرائع يستدل بها على الترجيح بين المصالح والمفاسد.

---

(١) انظر: مجموع الفتاوى ٢١٢/٢٣، ١٩٦، ١٨٦-٢١٥ وكأن هذا ما يعنيه المقري في قواعده بقوله: "تطلُّب مخالفة الأعاجم، وتحريم موافقتهم أو كراهنها على حسب المفسدة الناشئة منها، وقد يختلف في ذلك، وقد تباح للضرورة " (٤٣٥/٢)

(٢) انظر: مجموع الفتاوى ٤٨٣/٢٩، ٤٨، القواعد الفقهية النورانية، لابن تيمية، ص ١٥٢-١٥٥

(٣) انظر: مجموع الفتاوى ١٨٦/٢٣

(٤) انظر: مجموع الفتاوى ٢٢٣/٣٢-٢٢٩

(٥) مجموع الفتاوى ٢٢٨/٣٢

(٦) انظر: إعلام الموقعين لابن القيم ١٠٩/٣-١١٠، أصول مذهب الإمام أحمد، د/ عبد الله التركي، ص٥١١

تقرير معنى القاعدة

خير من يستطيع أن يبين لنا مفهوم القاعدة، ويشرح لنا بوضوح المقصود منها، هو شيخ الإسلام نفسه، فلنستمع إليه وهو يقرر لنا معناها بأوضح عبارة، وأجزل بيان، فيقول:

«إذا تعارضت المصالح والمفاسد والحسنات والسيئات أو تزاحمت فانه يجب ترجيح الراجح فيما إذا ازدحمت المصالح والمفاسد وتعارضت المصالح والمفاسد، فإن الأمر والنهي وإن كان متضمنا لتحصيل مصلحة ودفع مفسدة فينظر في المعارض له، فان كان الذي يفوت من المصالح أو يحصل من المفاسد أكثر لم يكن مأمورا به، بل يكون محرما إذا كانت مفسدته أكثر من مصلحته، لكن اعتبار مقادير المصالح والمفاسد هو بميزان الشريعة، فمتى قدر الإنسان على اتباع النصوص لم يعدل عنه، وإلا اجتهد برأيه لمعرفة الأشباه والنظائر وقل أن تعوز النصوص من يكون خبيرا بها وبدلالتها على الأحكام»[1].

أحوال تعارض المصالح و المفاسد وتزاحمها وحكم كل حالة

سبق أن ذكرت تميز نظرة ابن تيمية في مفهوم هذه القاعدة بالشمول لكل أشكال وأحوال التعارض بين المصالح والمفاسد والحسنات والسيئات التي يتحتم فيها الترجيح والموازنة والاختيار وهو ما أبينه هنا، فلم تتوقف دقة ابن تيمية واهتمامه بهذه القاعدة عند شرحها وكثرة الاستشهاد بها والتفريع عليها والاحتفاء بها، ولكنه سعى في منهجية فريدة إلى تنظيم التطبيق عليها، ووضع الضوابط الملائمة لهذا التطبيق في أحواله المختلفة وأطواره المتباينة، وهو ينظر في كل ذلك إلى مدى تحقق

---

(١)مجموع الفتاوى ١٢٩/٢٨

المفهوم الذي وضعه للقاعدة، وأخذ في بيانه بهذا التقسيم الرائع فهو يقسم تعارض المصالح مع المفاسد وتزاحمها إلى أقسام:

القسم الأول: إذا كان التعارض بين مصلحتين لا يمكن الجمع بينهما

في هذه الحالة يعمل بأرجحهما ويترك المرجوح؛ وذلك في حالات وهي:

(١) إذا تزاحم فرض العين مع فرض الكفاية قدم فرض العين على فرض الكفاية، كتقديم نفقة الأهل والوالدين على نفقة الجهاد الذي لم يتعين عليه.

(٢) وإذا تزاحم واجبان قدم منهما ما كان أقوى أثرا، كتقديم الجهاد على الحج.

(٣) وإذا تزاحم مستحبان قدم منهما ما كان أكثر استحبابا، كتقديم قراءة القرآن على الذكر، إذا استويا في عمل القلب واللسان.

(٤) أوا ذا تزاحمت مصلحتان بحيث إذا فعلت إحداهما فاتت الأخرى وكانت إحداهما إذا فاتت لا يقوم غيرها مقامها، وكانت الأخرى إذا فاتت يقوم غيرها مقامها بدلا عنها، فإننا نحصل المصلحة التي تفوت إلى غير بدل ونهمل التي تفوت إلى بدل تطبيقا لقاعدة «إذا دار الأمر بين تفويت أحد أمرين على وجه يتضمن تحصيل أحدهما، كان تحصيل ما يفوت إلى غير بدل أولى مما يقوم بدله مقامه»[١].

---

(١) انظرها في: مجموع الفتاوى ٢٣/٣١٢-٣١٣، القواعد والضوابط الفقهية عند ابن تيمية في كتابي الطهارة والصلاة، لناصر الميمان، ص٢٨٣، وذكر المقري في معناها: "تقديم مراعاة ما لا بدل منه على ما منه بدل، وإن كان دونه في الطلب" (قواعد المقري ١/٢٧٤).

(٥) وإذا تزاحمت مصلحتان إحداهما تفوت والأخرى لا تفوت، قدمت التي تفوت على التي لا تفوت «كما تقدم إجابة المؤذن على الصلاة والقراءة، لأن هذا يفوت وذلك لا يفوت، وكما إذا اجتمعت صلاة الكسوف وغيرها، قدم ما يخاف فواته»[1]، لأن ما يخشى فوته لا يمكن تداركه بخلاف الآخر، فكان ذلك جمعا للمصلحتين.

القسم الثاني: التعارض بين مفسدتين لا يمكن الخلو منهما

فتدفع أسوأ المفسدتين وتحتمل أدناهما، ولذلك حالات:

(١) إذا كانت إحدى المفسدتين،عامة والأخرى خاصة،دفعت العامة،وإن أدى ذلك إلى ارتكاب الخاصة، كما يجوز رمي العدو بالسهام وإن قتل من تترسوا به من المسلمين، وكذا سائر العقوبات الشرعية، قدمت مع ما فيها من مفسدة الضرر الخاص بالجاني،لدفع الضرر العام وهو الجريمة، وهذه قاعدة "يتحمل الضرر الخاص لأجل دفع الضرر العام"[2].

(٢) وإذا كانت المفسدتان خاصتين ولكن إحداهما أعظم ضررا من الأخرى دفعت الأعظم ضررا وإن استلزم ذلك تحمل الضرر الأخف، كتقديم قتل النفس على الكفر فتقتل النفوس التي يحصل بها ضرر في الإيمان لذلك.

(٣) وإذا كانت إحدى المفسدتين ضررها أدوم من الأخرى، قدمت في الدرء الأدوم ضررا على ذات الضرر المؤقت، مثل تقديم هجرة

---

(١)مجموع الفتاوى ١٢٦/٢٦، و انظر أيضا في هذا: مجموع الفتاوى ٧٢/٢٢،والقواعد والضوابط الفقهية عند ابن تيمية في كتابي الطهارة والصلاة، لناصر الميمان، ص٢٨٥

(٢) انظرها في: الأشباه والنظائر لابن نجيم، ص٩٦

المرأة من دار الحرب إلى دار الإسلام من غير محرم على بقائها في دار الحرب، لأن بقاءها في دار الحرب ضرره أدوم؛ لما يترتب عليه من تعرضها المستمر للفتنة، وأما سفرها مع غير المحرم، فمفسدته مؤقتة تزول بنهاية الرحلة.

القسم الثالث: التعارض بين المصلحة والمفسدة ولا يمكن التفريق بينهما

وذلك حين يكون فعل المصلحة مستلزما لوقوع المفسدة، و دفع المفسدة مستلزما لترك المصلحة، وفي هذه الحالة يرجح الأرجح من منفعة المصلحة ومضرة المفسدة، ولذلك أحوال:

(١) إذا كانت منفعة المصلحة أعظم أخذ بها واغتفرت لها المفسدة المرجوحة، كما جاز أكل الميتة في حالة المخمصة؛ لأن الأكل مصلحة، لا يمكن الوصول إليها إلا عبر هذه المفسدة، ولكن لما كانت مصلحة راجحة، اغتفرت من أجلها تلك المفسدة.

(٢) وإذا كانت مفسدة الفعل أعظم من مصلحته، قدم دفع تلك المفسدة الراجحة، على جلب المصلحة المرجوحة؛ وذلك مثل العلاج الخبيث، فإن مفسدته أرجح من مصلحته، لقيام غيره مقامه، ولعدم تحقق البرء به[١].

وقد بين شيخ الإسلام وجه انحصار تعارض المصالح والمفاسد في هذا التقسيم، وبرهن على ثبات قانونه هذا بقوله: «التعارض إما بين حسنتين لا يمكن الجمع بينهما فتقدم أحسنهما بتفويت المرجوح، وإما

---

(١) انظر في هذه الأقسام: مجموع الفتاوى ٢٠/٥٠-٥٣، و موسوعة فقه ابن تيمية، د/ محمد رواس قلعجي ١/١٢٦-١٢٧

بين سيئتين لا يمكن الخلو منهما فيدفع أسوأهما باحتمال أدناهما، وإما بين حسنة وسيئة لا يمكن التفريق بينهما؛ بل فعل الحسنة مستلزم لوقوع السيئة، و ترك السيئة مستلزم لترك الحسنة فترجح الأرجح من منفعة الحسنة ومضرة السيئة»(١)، وهذا الحصر يعني أنه ليس هناك تساوٍ مطلق بين مفسدة فعل ومصلحته، بحيث لا يمكن الترجيح؛ لأن المصلحة والمفسدة إذا تقابلتا فلابد أن تغلب إحداهما الأخرى فيصير الحكم للغالب، وأما أن تتدافعا بحيث لا تغلب إحداهما الأخرى فغير واقع، فإنه إما أن يقال يوجد الأثران معا وهو محال لتصادمهما في المحل الواحد وإما أن يقال يمتنع وجود كل من الأثرين، وهو ممتنع لأنه ترجيح لأحد الجائزين من غير مرجح وهذا المحال إنما نشأ من فرض تدافع المؤثرين وتصادمهما فهو محال فلابد أن يقهر أحدهما الآخر ويصير الحكم له(٢).

أدلة القاعدة

في مجال الاستدلال لهذه القاعدة نجد أنفسنا أمام كم هائل من الأدلة، وهو أمر بدهي في ظل ما سبق أن تقرر من أن أصول الشريعة ومبادئها مبنية على هذا الأساس ومتفقة مع هذا المبدأ، ولا غرابة فشريعة الإسلام شريعة العقل السليم، والفطرة القويمة، لا يمكن أن تتعارض مع ما تضافرت عليه شواهد العقول والفطر؛ ولهذا فإن استقصاء تلك الأدلة في موارد الشرع، أمر عسير المنال، ولا يتعلق به كبير نفع، لحصول الغرض بما دونه مع ما سبق أن بيناه من انعقاد الإجماع على مقتضاها، لهذا سأحاول أن أنتقي من هذه الأدلة، ما يؤدي الغرض، ويقوم بالمطلوب، فأقول وبالله التوفيق:

---

(١)مجموع الفتاوى ٥١/٢٠.

(٢) انظر: مفتاح دار السعادة، لابن القيم ١٦/٢

أولا:الأدلة على تفاوت مراتب الأعمال في النفع والضرر

(١) ومنها قوله تعالى ﴿يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلشَّهْرِ ٱلْحَرَامِ قِتَالٍ فِيهِ ۖ قُلْ قِتَالٌ فِيهِ كَبِيرٌ ۖ وَصَدٌّ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ وَكُفْرٌۢ بِهِۦ وَٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ وَإِخْرَاجُ أَهْلِهِۦ مِنْهُ أَكْبَرُ عِندَ ٱللَّهِ ۚ وَٱلْفِتْنَةُ أَكْبَرُ مِنَ ٱلْقَتْلِ ۗ﴾ [البقرة٢١٧].

(٢) وقوله ﴿۞ يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْخَمْرِ وَٱلْمَيْسِرِ ۖ قُلْ فِيهِمَآ إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَٰفِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَآ أَكْبَرُ مِن نَّفْعِهِمَا ۗ﴾ [البقرة٢١٩].

(٣) وقوله ﴿۞ أَجَعَلْتُمْ سِقَايَةَ ٱلْحَآجِّ وَعِمَارَةَ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ كَمَنْ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ وَجَٰهَدَ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ ۚ لَا يَسْتَوُۥنَ عِندَ ٱللَّهِ ۗ﴾ [التوبة١٩].

(٤) وحديث:"سئل النبي ﷺ أي الأعمال أفضل قال إيمان بالله ورسوله، قيل ثم ماذا قال جهاد في سبيل الله قيل ثم ماذا قال حج مبرور"[١]، وحديث "الإيمان بضع وسبعون أو بضع وستون شعبة فأفضلها قول لا إله إلا الله وأدناها إماطة الأذى عن الطريق والحياء شعبة من الإيمان"[٢].

(٥) وحديث "قال رجل يا رسول الله أي الذنب أكبر عند الله قال أن تدعو لله ندا وهو خلقك قال ثم أي قال ثم أن تقتل ولدك خشية أن

---

(١)أخرجه البخاري برقم(١٥١٩) في كتاب الحج باب فضل الحج المبرور(الفتح ٤٨٦/٣)، ومسلم برقم (٨٣) في كتاب الإيمان (النووي ٧٢/٢) من حديث أبي هريرة.

(٢)أخرجه مسلم برقم (٣٥) في كتاب الإيمان (النووي٦/٢) من حديث أبي هريرة.

يطعم معك قال ثم أي قال ثم أن تزاني بحليلة جارك"[١]، وحديث: "ألا أنبئكم بأكبر الكبائر (ثلاثا) قالوا بلى يا رسول الله قال الإشراك بالله وعقوق الوالدين وجلس وكان متكئا فقال ألا وقول الزور"[٢].

ثانيا: الأدلة على وجوب مراعاة الترتيب في الأعمال حسب الأهمية والأفضلية

(١) ومنها قوله تعالى في شأن الوالدين ﴿وَوَصَّيۡنَا ٱلۡإِنسَٰنَ بِوَٰلِدَيۡهِ حُسۡنٗاۖ وَإِن جَٰهَدَاكَ لِتُشۡرِكَ بِي مَا لَيۡسَ لَكَ بِهِۦ عِلۡمٞ فَلَا تُطِعۡهُمَآۚ﴾ [العنكبوت٨] فأمر بالإحسان إليهما ما لم يتعارض مع ما هو أهم منه وهو الإيمان بالله، وما لم تترتب عليه مفسدة أعظم منه وهي الشرك فلا طاعة لهما حينئذٍ.

(٢) وقوله تعالى ﴿۞ أَتَأۡمُرُونَ ٱلنَّاسَ بِٱلۡبِرِّ وَتَنسَوۡنَ أَنفُسَكُمۡ وَأَنتُمۡ تَتۡلُونَ ٱلۡكِتَٰبَۚ أَفَلَا تَعۡقِلُونَ﴾ [البقرة٤٤]، فأنكر عليهم تقديم إرشاد الغير مع كونه واجبا على إرشاد أنفسهم لكونه أوجب.

(٣) وحديث الرجل الذي أعتق عبدا لا يملك غيره فرده النبي ﷺ وقال له: "ابدأ بنفسك فتصدق عليها فإن فضل شيء فلأهلك فإن فضل عن

---

(١)أخرجه البخاري برقم(٦٨٦١) في كتاب الديات باب قول الله تعالى"ومن يقتل مؤمنا"(الفتح ١٢/٢٢٩)، ومسلم برقم (٨٦) في كتاب الإيمان (النووي٢/٧٩-٨٠) من حديث عبد الله بن مسعود.

(٢)أخرجه البخاري برقم(٢٦٥٤) في كتاب الشهادات باب ما قيل في شهادة الزور(الفتح٥/٣٢٨)، ومسلم برقم (٨٧) في كتاب الإيمان (النووي٢/٨١-٨٢) من حديث أبي بكرة.

أهلك شيء فلذي قرابتك فإن فضل عن ذي قرابتك شيء فهكذا وهكذا يقول فبين يديك وعن يمينك وعن شمالك"[١].

(٤) وحديث ابن عباس أن النبي ﷺ سمع رجلا يقول لبيك عن شبرمة قال من شبرمة قال أخ لي أو قريب لي قال حججت عن نفسك قال لا قال حج عن نفسك ثم حج عن شبرمة"[٢].

(٥) وقوله ﷺ للذي أراد أن يتطوع بالجهاد لما أخبره بأن والديه على قيد الحياة "ففيهما فجاهد"[٣]، فأمره بتقديم بر الوالدين على جهاد التطوع لأنه ألزم منه.

ثالثا: الأدلة على وجوب اختيار الأحسن والأفضل من المصالح المتفاوتة

(١) ومنها قوله تعالى ﴿فَبَشِّرْ عِبَادِ ﴿١٧﴾ الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ أُولَٰئِكَ الَّذِينَ هَدَاهُمُ اللَّهُ وَأُولَٰئِكَ هُمْ أُولُو الْأَلْبَابِ﴾

---

(١)أخرجه مسلم برقم (٩٩٧) في كتاب الزكاة (النووي٧/٨٣) من حديث جابر.

(٢)أخرجه أبو داود برقم (١٨١١) في كتاب المناسك باب الرجل يحج عن غيره، وابن ماجه برقم (٢٩٠٣) في كتاب المناسك باب الحج عن الميت، وابن حبان في صحيحه برقم(٣٩٨٨) (ابن بلبان٩/٢٩٩)، والبيهقي في (الكبرى٤/٣٣٦) من حديث ابن عباس، وقال البيهقي "إسناده صحيح ليس في هذا الباب أصح منه" ومال الحافظ في (التلخيص٢/٢٢٣) إلى تصحيحه، وقال ابن الملقن في (خلاصة البدر المنير١/٣٤٥) "إسناده على شرط مسلم" وأشار إلى زوال ما أعله به من أعله من العلماء، وقال الألباني في (الإرواء٤/١٧١) "صحيح".

(٣)أخرجه البخاري برقم(٣٠٠٤) في كتاب الجهاد والسير باب الجهاد بإذن الأبوين(الفتح٦/١٧٢)، ومسلم برقم (٢٥٤٩) في كتاب البر والصلة والآداب (النووي١٦/١٠٣-١٠٤) من حديث عبد الله بن عمرو.

[الزمر١٨، ١٧].

(٢) وقوله ﴿وَٱتَّبِعُوٓاْ أَحۡسَنَ مَآ أُنزِلَ إِلَيۡكُم مِّن رَّبِّكُم مِّن قَبۡلِ أَن يَأۡتِيَكُمُ ٱلۡعَذَابُ بَغۡتَةٗ وَأَنتُمۡ لَا تَشۡعُرُونَ﴾ [الزمر٥٥].

(٣) وقوله ﴿وَكَتَبۡنَا لَهُۥ فِي ٱلۡأَلۡوَاحِ مِن كُلِّ شَيۡءٖ مَّوۡعِظَةٗ وَتَفۡصِيلٗا لِّكُلِّ شَيۡءٖ فَخُذۡهَا بِقُوَّةٖ وَأۡمُرۡ قَوۡمَكَ يَأۡخُذُواْ بِأَحۡسَنِهَاۚ﴾ [الأعراف١٤٥].

رابعا: الأدلة على وجوب اختيار الأخف والأهون من المفاسد المتفاوتة

(١) ومنها نهيه ﷺعن زجر الأعرابي الذي بال في المسجد[١]؛ لأن مفسدة بوله في نفس الموضع أهون من مفسدة نجاسة مواضع أخرى، مع ما فيه من تعرضه للضرر بذلك، يقول الحصني: «لأن منعه حال البول يؤدي إلى مفاسد أشد من بوله في ذلك الموضع، من تنجيس بدنه وثيابه واحتباس بقية البول عليه»[٢].

(٢) قوله ﷺ: "إنهم خيروني بين أن يسألوني بالفحش وبين أن يبخّلوني ولست بباخل"[٣]، يقول ابن تيمية في بيان دلالة هذا الحديث:

---

(١)أخرجه البخاري برقم(٢١٩)في كتاب الوضوء باب ترك النبي ﷺ والناس الأعرابي حتى فرغ من بوله في المسجد (الفتح ١/٤٢٨)، ومسلم برقم (٢٨٤) في كتاب الطهارة (النووي٣/ ١٩٠) من حديث أنس.

(٢)القواعد، للحصني ١/٣١٨

(٣)أخرجه مسلم برقم (١٠٥٦) في كتاب الزكاة (النووي٧/١٤٦) من حديث عمرﷺ قال: "قسم رسول الله ﷺ قسما فقلت والله يا رسول الله لغير هؤلاء كان أحق به =

«يقول: إنهم يسألوني مسألة لا تصلح فان أعطيتهم وإلا قالوا: هو بخيل فقد خيروني بين أمرين مكرهين لا يتركوني من أحدهما: الفاحشة والتبخيل والتبخيل أشد فادفع الأشد بإعطائهم»[١].

(٣) وتفضيل النبي ﷺ وأصحابه لانتصار الروم على الفرس كما جاء في سبب نزول أول سورة الروم[٢] مع أن كليهما كافر؛ لأن الروم أقرب إلى الإسلام بكونهم أهل كتاب من الفرس المجوس ففضل المسلمون أهون الشرين بذلك.

(٤) وما روي عن ابن مسعود وابن عباس وغيرهما:"لأن أحلف بالله كاذبا أحب إلي من أن أحلف بغيره صادقا"[٣]، فقد رجح مصلحة

منهم، فذكر الحديث ".

(١)مجموع الفتاوى ١٥٥/٢٨

(٢) انظر: أسباب النزول للواحدي ص٣٥٤-٣٥٥، أحكام القرآن للقرطبي ٣/١٤-٥ و انظر أيضا: مجموع الفتاوى ٦٨/٢٨

(٣)ذكره ابن عبد البر في (الاستذكار١٥/٩٦)، وابن حزم في (المحلى٦/٢٨٤)، و أخرجه عبد الرزاق في (المصنف٨/٤٦٩) وذكره الهيثمي في (المجمع ٤/١٧٧) وقال: رواه الطبراني في الكبير ورجاله رجال الصحيح، وهو فيه برقم (٨٩٠٢) (الكبير٩/١٨٣) وله شاهد عن عمرﷺ أخرجه عبد الرزاق في (المصنف٨/٤٦٨)، والبيهقي في (الكبرى١٠/٢٩)، وفيه قول عمر لعبدالله بن الزبير لما حلف بالكعبة "احلف بالله فأثم أو ابرر"، وذكر له ابن قتيبة في (غريب الحديث٢/٣٧٠) شاهدا مرفوعا من حديث ابن عباس، ولم يذكر له إسنادا ولفظه: " أن رجلين اختصما إلى النبي ﷺ فاستحلف أحدهما فقال: الله الذي لا إله إلا هو ما له عندي شيء، فقال له النبي ﷺ، قم فأد إلى أخيك، لأن تحلف بالله كاذبا خير من أن تحلف بغير الله صادقا "وقد روى الحديث مسندا أبو داود برقم (٣٢٧٥)، وأحمد برقم(٥٣٧٩)، ورقم(٢٦٩٥)، والنسائي في الكبرى برقم(٦٠٠٦)، ولم يذكروا فيه "

=

التوحيد على مصلحة الصدق وفضل درء مفسدة الشرك على درء مفسدة الكذب، لأن مصلحة التوحيد أهم من مصلحة الصدق، ومفسدة الشرك أسوأ من مفسدة الكذب[١].

خامسا: الأدلة على النهي عن أفعال لكون مفاسدها أرجح ومنه سد الذرائع

(١) ومنها قوله تعالى ﴿وَلَا تَسُبُّوا۟ ٱلَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ فَيَسُبُّوا۟ ٱللَّهَ عَدْوًۢا بِغَيْرِ عِلْمٍ﴾ [الأنعام١٠٨]، فحرم سب الآلهة لكونه ذريعة إلى سبهم لله تعالى، لأن مصلحة تركهم سب الله راجحة على مصلحة سبنا لآلتهم، ومفسدة سبهم لله أرجح من تلك المصلحة[٢].

(٢) وقوله ﴿وَلَا تَجْهَرْ بِصَلَاتِكَ وَلَا تُخَافِتْ بِهَا وَٱبْتَغِ بَيْنَ ذَٰلِكَ سَبِيلًا﴾ [الإسراء١١٠] ففيه نهيه تعالى النبي ﷺ عن الجهر بالقرآن عندما كان في مكة في الصلاة مع كونه مصلحة لما يترتب عليه من مفسدة سب الكفار له ولمن أنزله[٣].

لأن تحلف بالله كاذبا خير من أن تحلف بغير الله صادقا".

(١)انظر: مجموع الفتاوى ١٢٣/٣٣، الاختيارات، للبعلي، ص ٣٢٧

(٢) انظر: الفتاوى الكبرى ١٧٤/٦، إعلام الموقعين لابن القيم ١١٠/٣

(٣) انظر: الفتاوى الكبرى ١٧٩/٦، إعلام الموقعين لابن القيم١١٥/٣، أسباب النزول للواحدي ص٣٠٣، تفسير القرطبي ٢٢٢/١٠، وأحكام القرآن لابن العربي٢١٧/٣، وسبب النزول ثابت من حديث ابن عباس أخرجه البخاري برقم(٤٧٢٢) في كتاب التفسير باب"ولاتجهر بصلاتك" (الفتح٥١٦/٨)، ومسلم برقم (٤٤٦) في كتاب الصلاة (النووي١٦٤/٤).

(٣) ونهيه ﷺ عن السفر بالقرآن إلى أرض العدو[١] مع ما فيه من مصلحة لما يتضمن من مفسدة تعرضه للإهانة، وهي مفسدة تترك من أجل درئها تلك المصلحة المرجوحة.

(٤) وتركه ﷺ لبناء الكعبة على قواعد إبراهيم[٢] مع كونه مصلحة، لما يلزم عليه من مفسدة أعظم.

(٥) وتركه ﷺ لإحراق بيوت من يتخلف عن الجماعات[٣] مع ما فيه من مصلحة إزالة المنكر، لما تضمن مفسدة غالبة وهي تعذيب من لا ذنب له من النساء والذرية.

من فروع القاعدة

تفريعات شيخ الإسلام على هذه القاعدة شاهد آخر يؤكد اهتمامه بهذا المنهج وحرصه على تثبيت قواعده وإرساء دعائمه وهو التأكيد على ضرورة الالتفات إلى ما تحويه هذه الشريعة الخالدة من أحكام وتشريعات تنبني على تحقيق مصالح العباد على شتى الأصعدة وفي كل المجالات،

---

(١)أخرجه البخاري برقم(٢٩٩٠)في كتاب الجهاد والسير باب كراهية السفر بالمصاحف إلى أرض العدو (الفتح ١٦٤/٦)، ومسلم برقم (١٨٦٩) في كتاب الإمارة (النووي١٣/١٢-١٤) من حديث ابن عمر عن رسول الله ﷺ أنه كان ينهى أن يسافر بالقرآن إلى أرض العدو مخافة أن يناله العدو" لفظ مسلم.

(٢)حديث عائشة عند البخاري ومسلم سبق تخريجه في ص ١١٨.

(٣)أخرجه البخاري برقم(٢٤٢٠)في كتاب الخصومات باب إخراج أهل المعاصي من البيوت بعد المعرفة (الفتح ٩٤/٥)، ومسلم برقم (٦٥١) في كتاب المساجد ومواضع الصلاة (النووي١٥٢/٥) من حديث أبي هريرة، ولفظ البخاري" لقد هممت أن آمر بالصلاة فتقام ثم أخالف إلى منازل قوم لا يشهدون الصلاة فأحرق عليهم ".

وتضع المناهج الكفيلة بالوصول إلى هذه الغاية في كل الأحوال، وهذه التفريعات كثيرة ومتنوعة تعكس هذا الأمر بجلاء ووضوح، ولكنني هنا سأتخير منها نخبة أرتبها في مجموعات مبتدأ بماله تعلق مباشر بموضوع هذه الرسالة على النحو التالي:

أولا: مسائل الأيمان والنذور

(١) إذا كان بقاؤه على موجب يمينه يلزم منه مفسدة أكبر من المفسدة الحاصلة بالحنث كأن يلزم منه قطيعة أو إثم فحينئذ يكون تحمل المفسدة الناتجة عن هتك موجب يمينه وعقده بالله أولى من تحمل تلك المفسدة، والمصلحة التي تستجلب بالحنث أولى بالتحصيل من تلك التي تستبقى بالوفاء[١].

(٢) وإنما تشرع الكفارة في اليمين إذا رأى غيرها خيرا منها تحقيقا لأعظم المصلحتين مصلحة الوفاء أو الحنث، يقول ابن تيمية: «... إذا رأى غير اليمين المحلوف عليها خيرا منها وهو أن يكون اليمين المحلوف عليها تركا لخير فيرى فعله خيرا من تركه أو يكون فعلا لشر فيرى تركه خيرا من فعله فقد أمر النبي ﷺ أن يأتي الذي هو خير ويكفر عن يمينه »[٢].

(٣) ولما كان يترتب على القول بلزوم الطلاق لمن حلف به مفاسد عظيمة في الدين والدنيا؛ لما قد يلجأ إليه بعض الناس من الحيل المشتملة على المكر والخداع والاستهزاء بآيات الله واللعب الذي ينفر العقلاء عن

---

(١) انظر: مجموع الفتاوى ١٤٠/٣٣، ٢٧٧/٣٥-٢٧٨، وإلى هذا المعنى أشار الحديث:"لأن يلج أحدكم في يمينه آثم له من أن يعطي الكفارة التي فرض الله عليه".

(٢)مجموع الفتاوى ٢٧٩/٣٥، وانظر: ٣٣٦/٣٥ منه

دين الإسلام ويوجب طعن الكفار فيه، أو الاضطرار إلى فراق كل واحد من الزوجين للآخر مع عدم رغبتهما في ذلك كانت مشروعية الكفارة في يمين الطلاق ونحوها من الأيمان أنسب وأقرب إلى روح الشرع التي جاءت بتكميل المصالح وتقليل المفاسد[١].

ثانيا: مسألة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر

من أهم ما فرع الشيخ على هذه القاعدة مسألة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر متى يعمل بهما ومتى يتركان ومتى يترجح أحدهما على الآخر في حال تعارضهما، ووجهة نظر ابن تيمية في هذا الأمر يوضحها قوله: «تارة يصلح الأمر وتارة يصلح النهي وتارة لا يصلح لا أمر ولا نهي حيث كان المعروف والمنكر متلازمين وذلك في الأمور المعينة الواقعة، وأما من جهة النوع فيؤمر بالمعروف مطلقا وينهى عن المنكر مطلقا، وفي الفاعل الواحد والطائفة الواحدة يؤمر بمعروفها وينهى عن منكرها ويحمد محمودها ويذم مذمومها بحيث لا يتضمن الأمر بمعروف فوات أكثر منه أو حصول منكر فوقه ولا يتضمن النهي عن المنكر حصول أنكر منه أو فوات معروف أرجح منه»[٢]، وقانونه التطبيقي في هذه المسألة يتلخص في: أن المعروف إن كان أكثر أمر به وإن استلزم ما دونه من المنكر، ولم ينه عن منكر يستلزم تفويت معروف أعظم منه، وإن كان المنكر أكثر نهى عنه وإن استلزم فوات ما هو دونه من المعروف[٣].

---

(١) انظر: مجموع الفتاوى ٢٨٩/٣٥-٣٠٠، ٣٨/٣٣-٤٣

(٢) انظر: مجموع الفتاوى ١٣٠/٢٨

(٣) انظر لتفصيلات هذه المسألة: مجموع الفتاوى ٥٨/٢٠، ٣٤٣/٢٣، ١٢٨/٢٨، وما بعدها، ٤٧٢/١٤ وما بعدها.

ثالثا: مسائل بيوع الغرر وما في حكمها

من أقوى ما فرعه الشيخ على هذه القاعدة اختياره لجواز تبايع ما فيه غرر يسير مما لا تقوم حياة الناس ومعاشهم إلا به وفي تحريمه من الضرر ما يربو على ما يتصور أنه مصلحة لهم، مثل بيع الحب والثمر في قشره كالباقلاء والجوز واللوز والحب في سنبله[١]، وبيع الأعيان الغائبة بالصفة[٢]، والضمان والقبالة [٣]، يقول ابن تيمية: «وسر الشريعة في ذلك كله: أن الفعل إذا اشتمل على مفسدة منع منه إلا إذا عارضها مصلحة راجحة... وبيع الغرر نهى عنه لأنه من نوع الميسر الذي يفضي إلى أكل المال بالباطل، فإذا عارض ذلك ضرر أعظم من ذلك أباحه دفعا لأعظم الفسادين باحتمال أدناهما»[٤]، وبعدما ساق أدلته على صحة هذا الاختيار

---

(١) انظر: مجموع الفتاوى ٢٩/٤٥-٢٠، ٣٤٦/٥٥، القواعد الفقهية النورانية، لابن تيمية، ص ١٥٢-١٥٩، و انظر أيضا: تيسير الفقه الجامع للاختيارات الفقهية لشيخ الإسلام ابن تيمية، د/ أحمد موافى ٢/٩٥٦-٩٥٧

(٢) المراد به:أن يتبايعا شيئا غائبا عن مجلس العقد بلا رؤية ولكنه معلوم الصفة (انظر:مجموع الفتاوى ٢٩/٢٥، القواعد الفقهية النورانية، لابن تيمية، ص ١٤٠)

(٣) انظر: مجموع الفتاوى ٢٩/٥٩-٧٨ ٣٠/٢٢٤-٢٣٥،مختصر الفتاوى المصرية، ص ٣٧٢،٣٦٥-٣٧٥،تيسير الفقه الجامع للاختيارات الفقهية لشيخ الإسلام ابن تيمية، د/ أحمد موافى ٣/١١١٥-١١١٩، ومعناه:أن يضمن الأرض والشجر جميعا بعوض واحد لمن يقوم على الشجر والأرض ويكون الثمر والزرع له،والمانعون له يحتجون بأنه بيع معدوم منهي عنه للغرر،لأنه إذا استأجر الأرض والشجر فقد باعه الثمر قبل أن يخلق، وهو معنى متعارف عليه لدى أهل الشام لهذه المعاملة فهو من العرف اللفظي إن كان معنى الضمان في لسان الشرع الإلزام والالتزام بقيم المتلفات (انظر: المدخل الفقهي العام ٢/٨٥٤).

(٤)مجموع الفتاوى ٢٩/٤٨٣، و انظر: مجموع الفتاوى ٢٩/ ٤٨٨، ٤٨، ٢٥،

=

قال مفرعا إياه على هذه القاعدة: «فتبين أن رسول الله ﷺ قدم مصلحة جواز البيع الذي يحتاج إليه الناس على مفسدة الغرر اليسير، كما تقتضيه أصول الحكمة التي بعث بها ﷺ وعلمها أمته »[١].

رابعا: مسائل متفرقة

(١) أداء الفوائت وذوات الأسباب في أوقات النهي جائز بناء على أن النهي كان لسد ذريعة التشبه بالكفار، وما كان لسد الذريعة فإنه يفعل للمصلحة الراجحة ، وهي أداء ذوات الأسباب عند حضور أسبابها؛ فمنها ما إذا نهى عنه فاتت المصلحة، وتعطل على الناس من العبادة والطاعة، وتحصيل الأجر والثواب والمصلحة العظيمة في دينهم ما لا يمكن استدراكه، كالمعادة مع إمام الحي، وكتحية المسجد وسجود التلاوة، وصلاة الكسوف، ومنها ما تنقص به المصلحة كركعتي الطواف[٢]، وأما أداء الفائتة فإن كان معذورا بتأخيرها فوقتها وقت التمكن من أدائها للحديث[٣]، وإن كان غير معذورعصى و«أمر أن يصليها في هذا الوقت ولا يفوتها؛ فإن التفويت أعظم إثما ولا يجوز بحال وكان أن يصليها مع نوع من الإثم خيرا من أن يفوتها، فيلزمه من الإثم ما هو أعظم من ذلك»[٤]، كمن أراق ماء طهارته عصى بذلك، ولكنه يؤمر بالتيمم لأن

القواعد الفقهية النورانية، لابن تيمية، ص ١٥٢-١٥٥

(١)مجموع الفتاوى ٢٩/٥١

(٢) انظر: مجموع الفتاوى ٢٣/١٨٦-١٨٨

(٣) المقصود حديث "من نسي صلاة أو نام عنها فكفارتها أن يصليها إذا ذكرها" وقد سبقت الإشارة إليه وتخريجه (وانظر: مجموع الفتاوى ٢٣/١٨٣)

(٤)مجموع الفتاوى ٢٣/١٨٢

الصلاة بالتيمم خير من تفويتها عن وقتها[١].

(٢) وأن المأموم لا يجوز له أن يقرأ حال جهر الإمام لا الفاتحة ولا غيرها إن كان يسمعه، لأن مصلحة الإنصات إلى القرآن أولى من مصلحة قراءة الفاتحة، لأن الإنصات يقوم مقام القراءة، بينما لا تقوم القراءة مقامه و تفويت المصلحة التي يقوم بدلها مقامها أولى من تفويت التي تفوت إلى غير بدل[٢]، ولأن في الإنصات متابعة الإمام، ومصلحة المتابعة مقدمة على ما يؤمر به المنفرد[٣].

(٣) وإذا دار الأمر بين أخذ أجرة تعليم القرآن والحجامة وغيرها من الأعمال العامة التي اختلف العلماء في جواز أخذ الأجرة عليها لورود النهي فيها وبين ما هو أسوأ منه كمسألة الناس فإنه تباح له الأجرة لأن ذلك خير من المسألة، يقول ابن تيمية: «وبكل حال فحال المحتاج إليه ليست كحال المستغني عنه، كما قال السلف كسب فيه بعض الدناءة خير من مسألة الناس... وأصول الشريعة كلها مبنية على هذا الأصل أنه يفرق بين المحتاج وغيره كما في المأمورات، ولهذا أبيحت المحرمات عند الضرورة لاسيما إذا قدر أنه يعدل عن ذلك إلى سؤال الناس فالمسألة أشد تحريما»[٤].

*****

(١) انظر: مجموع الفتاوى ١٨٢/٢٣-١٨٣

(٢) انظر: مجموع الفتاوى ٣١٢/٢٣-٣١٣

(٣) انظر: مجموع الفتاوى ٢٩٥/٢٢

(٤)مجموع الفتاوى ١٩٣/٣٠

القاعدة الخامسة

ما لا حد له في الشرع ولا في اللغة يرجع فيه للعرف[1]

شرح القاعدة

موقف شيخ الإسلام ابن تيمية من العرف وعلاقته بالقاعدة

علاقة اعتبار العرف بالمنهج العام لابن تيمية

هذه القاعدة تمثل جانبا من جوانب اهتمام شيخ الإسلام ابن تيمية بالعرف الذي أخذ به وأولاه اهتماما كبيرا وجعل الحكم في مسائل كثيرة لما تقرر عرفا خاصة في العقود كالبيع والإجارة وما يتعلق بالعلاقات الزوجية والأسرية كالنفقة ونحوها[2]، وهو بذلك لا يخرج عن المنهج العام الذي اتسم به فقهه واصطبغت به اختياراته وآراؤه منهج التيسير ورفع الحرج ومراعاة المصالح وانتهاج أمثل الطرق في سبيل ذلك وهو ما تناولناه بالتفصيل في قواعد أخرى[3]، وذلك شاهد آخر على وحدة منهج ابن تيمية وترابط أفكاره وترتب آرائه بعضها على بعض، ولا يخفى ما في

---

(١) انظر هذه القاعدة في: مجموع الفتاوى ٢٨٦/٧، ٣٠١، ٢٨٢/١٠، ٢٧/١٣-٢٨، ٣٤٩/٣٥، ٣٥١، وستأتي مواضع أخرى إن شاء الله.

(٢)انظر:منهج ابن تيمية في الفقه، سعود العطيشان، رسالة دكتوراه، مقدمة لشعبة الفقه، بقسم الدراسات العليا، بالجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، ص٨٩

(٣)انظر في التيسير و رفع الحرج بصفة أساسية قاعدة:"ليس في شريعتنا ذنب إذا فعله الإنسان لم يكن له مخرج منه بالتوبة إلا بضرر عظيم، و انظر في اهتمامه بالمصالح وتحقيقها قاعدة: "تحصيل أعظم المصلحتين بتفويت أدناهما ودفع أعظم المفسدتين باحتمال أدناهما".

اعتبار العرف من توسيع للناس في معاملاتهم ومعاشهم؛ لما في النزوع عن العادة والتحول عن المألوف من حرج بالغ[١]؛ ولهذا قيل: العادة طبيعة ثانية[٢]؛ لأن النفس كما يقول ابن خلدون: «إذا ألفت شيئا صار من جبلتها وطبيعتها»[٣]، ووجه ارتباط العرف برفع الحرج وتحقيق المصالح يقرره الشاطبي وهو يستدل على ضرورة اعتبار العرف والعادات بقوله: «... ووجه ثالث: لما قطعنا بأن الشارع جاء باعتبار المصالح لزم القطع بأنه لابد من اعتباره العوائد؛ لأنه إذا كان التشريع على وزان واحد دل على جريان المصالح على ذلك؛ لأن أصل التشريع سبب المصالح والتشريع دائم كما تقدم فالمصالح كذلك، وهو معنى اعتباره للعادات في التشريع، ووجه رابع: وهو أن العوائد لو لم تعتبر لأدى إلى تكليف ما لا يطاق وهو غير جائز أو غير واقع وذلك أن الخطاب إما أن يعتبر فيه العلم والقدرة على المكلف به وما أشبه ذلك من العاديات المعتبرة في توجه التكليف أو لا فان اعتبر فهو ما أردنا، وإن لم يعتبر فمعني ذلك أن التكليف متوجه على العالم والقادر وعلى غير العالم والقادر وعلى من له مانع ومن لا مانع له وذلك عين تكليف ما لا يطاق، والأدلة على هذا المعنى واضحة كثيرة»[٤].

---

(١)كما يقول السرخسي في لمبسوط ١٤/١٣، و انظر أيضا: غمز عيون البصائر للحموي ٢٩٨/١.

(٢)تحليل الشخصية د/ محمد خليفة بركات، دار مصر للطباعة، ١٩٥١م، ص١٥٤.

(٣) المقدمة ٧١.

(٤) الموافقات ٢٨٧/٢-٢٨٩، و انظر في بيان ارتباط اعتبار العرف برفع الخرج: الفصل الذي عقده الإمام ابن القيم في كتابه القيم " إعلام الموقعين ١١/٣-

=

والأخذ بالعرف ليس منهجا مبتدعا إنفرد به شيخ الإسلام وإن كان قد بلغ فيه شأوا بعيدا واستغله لتطبيق فقهه أكمل استغلال ووجهه أروع التوجيه، وسيكون لنا من خلال هذه القاعدة براهين متعددة على هذا المنحى لدى الشيخ، يقول عنه الدكتور صالح آل منصور: «... فإننا حينما نسرح الطرف في مؤلفاته نجدها طافحة في تطبيق العرف والتحاكم إليه إذا اعتبره الشارع الحكيم»[1]، ولكنه مع كل ذلك إنما يسير على خطى من سبقه من العلماء في هذا المجال، ذلك أن سلطان العرف في الشرع الإسلامي أمر لا يمكن إنكاره أو تجاهله وذلك ما دفع بعضهم إلى اعتباره أصلا من الأصول التي تستنبط منها الأحكام الشرعية عند عدم النص[2]، يقول ابن العربي: «وهي - أي العادة - دليلٌ أصولي بنى الله عليه الأحكامَ وربط به الحلال والحرام»[3]، و يقول ابن نجيم: «واعلم أن اعتبار العرف

٥١" بعنوان تغير الفتوى بحسب تغير الأزمنة والأمكنة، والأحوال والنيات والعوائد، فقد بين فيه كون اعتبار العرف في الفتوى مظهرا من مظاهر اليسر ورفع الحرج في الشرع الإسلامي، وضرب لذلك عدة أمثلة، من الفروع الفقهية، و انظر أيضا: فصل "العرف والعادة" الذي وضعه الدكتور يعقوب الباحسين، في كتابه، رفع الحرج في الشريعة الإسلامية، ص ٣٤٧-٣٧٩، والدكتور صالح بن حميد، في فصل مماثل، في كتابه الذي يحمل نفس الاسم، ص ٣٢١-٣٢٦، و انظر أيضا: الاجتهاد في الإسلام للشيخ محمد مصطفى المراغي،ط مطبعة الجهاد، مصر ١٩٥٩م، ضمن سلسلة الثقافة الإسلامية، ص٥١

(١) أصول الفقه و ابن تيمية، د/ صالح آل منصور ٥١٩/٢

(٢)وخاصة الحنفية والمالكية، انظر: أصول الفقه لمحمد أبو زهرة، ص٢٥٤-٢٥٥.

(٣)أحكام القرآن لابن العربي ٢٧٩/٤.

والعادة يرجع إليه في الفقه في مسائل كثيرة حتى جعلوا ذلك أصلا »[١]، وعلى كل حال فالقول بالعرف هو مذهب جميع العلماء ما دام لم يتعارض مع الشرع، كما يقول القرافي: « أما العرف فمشترك بين المذاهب، ومن استقرأها وجدهم يصرحون بذلك فيها»[٢].

ولعل ما يميز موقف ابن تيمية من العرف - كغيره من الحنابلة - عن بقية الفقهاء وخاصة الأحناف[٣] والمالكية[٤]، هو أن الملاحظ من استخداماته للعرف والعادة أنه لا يعدو بهما المجال التطبيقي، أي أنه لا يعلو بسلطان العرف حتى يبلغ به درجة الأصول التي تستنبط منها بمفردها الأحكام الشرعية ويصح أن تخصص بها عمومات النصوص، فليس في كل ما تناوله من اعتبار للعادات ما يدل على أنه يتجاوز بالعرف التطبيق أو يبلغ به درجة التأصيل، وشاهد ذلك أنه لم يتناوله على مستوى التنظير في المناسبات التي تناول فيها الأصول التي يبنى عليها الفقه[٥]، بينما نجده في

---

(١)الأشباه والنظائر، لابن نجيم ص١٠١.

(٢)نقله عنه الشيخ طه الدسوقي، في أصول الفقه، ص٣٠٨، و انظر أيضا: أصول الفقه و ابن تيمية، د/ صالح آل منصور ٥١٦/٢، أصول مذهب الإمام أحمد، د/ عبد الله التركي، ص٥٩٢، ولم أقف عليه فيما اطلعت عليه من كتب القرافي.

(٣)حتى اشتهر عن السرخسي قوله: «الثابت بالعرف ثابت بدليل شرعي» (المبسوط ١٤/١٣)..

(٤)يقول المقري "العادة عند مالك كالشرط تقيد المطلق وتخصص العام" (القواعد، مخطوط ص٩٤، نقلا عن: شرح المنهج المنتخب للمنجور ص٤٤٦، و انظر: إيضاح المسالك ص٣٩٤، ٣٩٣)..

(٥)ومن ذلك قوله " وأما طرق الأحكام الشرعية التي نتكلم عليها في أصول الفقه فهي ..."وعد منها سبعة لم يذكر فيها العرف (انظر: مجموع الفتاوى ٣٣٩/١١-٣٤٢).

تفريعاته وتطبيقاته يعطيه قدرا كبيرا من الاهتمام كما سيتضح معنا أكثر إن شاء الله، بل إن في "المسودة" ما يدل على أن اعتبار العرف لا يعطيه الحق في تخصيص العام إلا على أساس التخصيص اللغوي، الذي يفيد تناول اللفظ لبعض أفراده من حيث المقصود منه، وأما ما جاء عاما من نصوص الشرع في حكم من الأحكام فلا يملك العرف القدرة على تخصيصه، لأنه ليس في درجة حجيته مثل أن يكون عادة الناس شرب بعض الدماء ثم تحرم الدماء بكلام يعمها فهذا الذي لا يجوز تخصيص العموم به[1]، ولعل

---

(١)انظر: المسودة، ص١٢٣، ويقول أبو الخطاب الكلوذاني في (التمهيد ٢٥٩/٢) معللا ذلك: "العموم دلالة فلا يجوز تخصيصه إلا بدلالة والعادة ليست بدلالة؛ لأن الناس يعتادون القبيح كما يعتادون الحسن"، وقريب منه قول الصفي الهندي (انظره في: المحيط للزركشي ٣٩٢/٣، إرشاد الفحول ١/ ٥٧٤) ومسألة تخصيص العموم بالعادات والأعراف محل خلاف وإن كان محله العرف الفعلي دون القولي، كما حكى الأسنوي في نهاية السول (١٢٨/٢)، وابن الهمام في التحرير (٣١٧/١) وصاحب مسلم الثبوت (٣٤٥/١)، ولكن التفريق بين العادات السابقة للشرع والطارئة عليه في التخصيص، فيعتبر الأول دون الثاني كما قال القرافي: (انظر: شرح تنقيح الفصول ص٢١١، البحر المحيط٣٩٢/٣، إرشاد الفحول٥٧٤/١)فلعل ذلك أوجه لأنه في الحقيقة راجع إلى اعتبار الشرع فبذلك يكون التخصيص به، وهذا معنى قول الرازي الذي اختار القول بالتخصيص بالعادة الجارية في زمن الرسول ﷺ دون الطارئة بعده،"والمخصص حينئذ هو تقرير الرسول ﷺ، أو أن يجمع على العادة فيكون الاعتبار حينئذ للإجماع وليس للعادة" (انظر: المحصول ٤٥١/١-٤٥٢) وهذا المراد بما أطلق عليه ابن تيمية اسم " التخصيص العرفي " وهو أن الألفاظ المطلقة في النصوص الشرعية تقيد بالعرف الذي كان سائدا وقت ورودها وليس ما يطرأ بعد ذلك من أعراف كلفظ " الكراء" الوارد في الحديث محمول على الكراء المعهود عرفا في ذلك الزمن، وليس ما يستجد بعده من أعراف وتخصيصه به حينئذٍ إنما هو تخصيص بالنص وليس بالعرف؛ لأن النبي ﷺ لابد أنه كان يعلم بهذا العرف فأورد لفظه عليه =

قول إمام الحرمين الجويني أوضح في بيان مرتبة العرف في الاعتبار الشرعي، فهو يقول: «الشرائع في أنفسها لا تبتنى على عادات الخلق واللفظ الوارد في الشرع ليس يتقيد بقرائن ذوي الغايات فإن عاداتهم لا توجب تقييد كلام صاحب الشرع»[١]، وهذا في موقف ابن تيمية من العرف أمر لا يمكن إنكاره[٢]، وسيزداد - إن شاء الله -وضوحا من خلال رأيه في موقف الشريعة مع العرف والعادات.

موقف الشريعة من العرف في رأي شيخ الإسلام ابن تيمية

وشيخ الإسلام يرى أن سلطان الشريعة لابد أن يظل مهيمنا على العرف بالشكل الذي يضمن أن يؤدي دوره بالصورة المطلوبة، وحتى لا يكون هناك مجال للزلل الملازم للعقل إذا انفرد وهو ما يمثل اشتراط الفقهاء لاعتبار العرف أن لا يتعارض مع نصوص الشرع، وفصله الشيخ بنظرة موسعة تعطي للشرع كامل الحق في التدخل في شأن العرف ابتداء

فعلم إرادته التخصيص به، ولهذا صرح في النهي عن المزارعة بتخصيصه بما كان معمولا به عندهم عندما سأل عنها ولما أخبر نهى عنها على تلك الصفة فعلم أن النهي لا يشمل ما عدا ذلك المعروف، والله أعلم (انظر: مجموع الفتاوى ٢٩/١١١-١١٣).

(١)كتاب التلخيص في أصول الفقه، لإمام الحرمين ٢/١٤٣.

(٢) وهذا ما يؤكده الدكتور صالح آل منصور، بقوله:" إننا حينما نذكر العرف أصلا من أصول ابن تيمية، ليس معنى هذا أن العرف دليل شرعي يوجب أو يحرم أو يسن أو يبيح كالكتاب والسنة والإجماع،كلا بل هذا الكلام فيه تسامح، وإنما معنى ذلك أن العرف الذي وجد منشأ للحكم الشرعي،أو بعبارة أوضح هو أن الواقع العرفي له حكم في الأدلة الشرعية،فبالنظر للأدلة تبين لنا حكمه فعملنا بمقتضاه،حيث أن الشارع جاء به " (أصول الفقه و ابن تيمية، د/ صالح آل منصور ٢/٥٢٩).

وانتهاء واستمرارا، يقول رحمه الله: «إن الشريعة قد جاءت في هذه العادات بالآداب الحسنة فحرمت منها ما فيه فساد وأوجبت ما لا بد منه وكرهت ما لا ينبغي واستحبت ما فيه مصلحة راجحة في أنواع هذه العادات ومقاديرها وصفاتها»[١]، ولهذا فهو يرى أن ما كان عادة من عادات الناس التي يحتاجون إليها في معاشهم فإن الأصل فيها الإباحة، فيحكم بجواز كل عادة لم يرد في الشرع ما يثبت خروجها عن هذا الحكم الأصلي إلى حكم طارئ من وجوب أو حرمة أو كراهة أو استحباب لأمر يقتضي ذلك[٢].

وهذا الموقف من ابن تيمية هو ما يفسر لنا ما قد يبدو من تناقض بين موقفه الذي قررناه هنا، وما سبق أن تقرر عند كلامنا في حجية القواعد من ترجيحنا لميل ابن تيمية إلى اعتبار القواعد الفقهية حجة بناء على أصول مذهبه وآرائه الفقهية والأصولية، على أساس أن قولنا بعدم اعتبار ابن تيمية للعرف في مستوى الأصول التي تستنبط منها الأحكام وإنما يجعله في مستوى القواعد الفقهية التي تصلح في مجال التطبيق دون التأصيل يعني ضمنيا أن القواعد الفقهية عند ابن تيمية ليست في مستوى الاحتجاج وإلا لما سلك في عدادها العرف الذي لا يراه في هذا المستوى؛ فقولنا هنا إن ابن تيمية لا يعتبر العرف في مستوى الأصول التي تبنى عليها الأحكام مقيد بأمرين:

الأول: إذا تجرد عن الشرع

الثاني: إذا لم يتأيد بالاستقراء في جزئيات كثيرة ثبت اعتباره فيها.

---

(١)مجموع الفتاوى ١٨/٢٩.

(٢)انظر: مجموع الفتاوى ١٥٠/٢٩، ١٨، ١٧.

فمتى توفر فيه هذان الشرطان فهو حجة بنفسه عند ابن تيمية؛ لأنه بذلك نال حجيته من اعتبار الشرع له أولا، ومن كليته التي اكتسبها من الاستقراء ثانيا، وبهذا يظهر أن منحى ابن تيمية نحو حجية القواعد لا ينخرم بما عرف عنه من عدم اعتباره العرف ضمن الأصول الاستدلالية؛ إذا عرفنا أنه لا يعتبره كذلك إلا حيث تجرد من مصادر قوته التي هي صاحبة القول الفصل عند ابن تيمية وهي: الاعتبار الشرعي سواء دل عليه نص أو استقراء، وهذا الموقف من شيخ الإسلام شبيه بموقفه من المصالح المرسلة التي اشتهر عنه عدم اعتبارها في مستوى الدليلية في الوقت الذي بينا عنه ما يؤكد أنه لا يعتبرها كذلك إلا حيث افتقدت عناصر قوتها وهي: اعتبار الشارع لها المدلول عليه بالنص أو بثبوت كونها مصلحة والشارع يعتبر المصالح قطعا.

التقعيد بالعرف والعادة عند شيخ الإسلام ابن تيمية

ونحن لا يعنينا العرف أو غيره من المباحث الشرعية في بحثنا هذا إلا بقدر تعلقه بالقواعد الفقهية ومدى استخدامه للتفريع والتقعيد هو الذي يحكم درجة احتفائنا به، وحيث أن ابن تيمية أخذ بالعرف من هذه الحيثية كما فعل أصحابه الحنابلة[1]، وكما فعل الفقهاء الذين صاغوا قاعدة

---

(١) كما فعل ابن النجار في شرح الكوكب المنير حيث ذكر العرف والعادة ضمن القواعد الفقهية، واعتبره دليلا غير كامل الاعتبار من حيث الدلالة، يصلح للتقعيد ولا يصلح للتأصيل الاستدلالي (انظر: شرح الكوكب المنير ٤/٤٤٨، ٤٣٩-٤٥٣):و يقول الدكتور عبدالله التركي، بعد كلام حول العرف وحجيته:« ...ومن هذا: يتبين أن الحنابلة كغيرهم من أصحاب المذاهب يعتبرون العرف، ويلاحظونه بالصورة السابقة في مجالات التطبيق فيما تختلف فيه أعراف الناس وبيئاتهم، وأن ذلك ليس اختلافا في الأحكام الشرعية، ولا أصل الخطاب ويتبين أيضا: أن العرف والعادة ليس دليلا مستقلا

=

(العادة محكمة) وبنوا عليها مسائل لا تعد كثرة[١]؛ لهذا فإن الكلام حول العرف أصبح من صميم بحثنا.

وهذه القاعدة لا تمثل إلا جزءا من استخدام ابن تيمية للعرف والعادة في تقعيداته، وإن كانت من القواعد التي عول عليها كثيرا في مباحثه وتحريراته سواء الفقهية منها أو الأصولية وأفرد لها حيزا كبيرا في كتاباته وفرع عليها وصدر عنها في كثير من فتاويه واختياراته[٢]؛ ولهذا يمكن اعتبارها أم قواعد العرف عند ابن تيمية، وهي من القواعد التي يكثر ورودها نصا وتطبيقا على ألسنة الفقهاء[٣]، وفي كتب القواعد[٤].

والواقع أن الحديث عن هذه القاعدة لابد أن يجر إلى الحديث عن قواعد أخرى ذات صلة وثيقة بها؛ فيبدو من تتبع استخدام ابن تيمية

من أدلة الأحكام، وإنما هو قاعدة من قواعد الفقه يظهر أثرها في المجال التطبيقي فقط»(أصول مذهب الإمام أحمد، د/ عبد الله التركي، ص٥٩٩).

(١)انظر: لأشباه والنظائر لابن نجيم ص ١٠١، وللسيوطي ص٩٠، ولابن الوكيل ١/١٥٦،المجموع المذهب للعلائي ٢/٤٠٥، المنثور ٢/٣٥٦.

(٢) انظر مثلا: مجموع الفتاوى١٠/٢٨٢، ١٣/٢٧-٢٨، ١٩/٢٣٥-٢٠،٢٢/٢٥٩،٣٤٥/٢١٦، ٢٩٦-٢٩٧، ٢٤/٤٠، ٤٧، ١٣٥، ٢٩/١٦، ٤٤٨، ٣٢/١٥، ٣٥/٣٥١،٣٤٩ القواعد الفقهية النورانية ص ١٣٣، شرح العمدة بتحقيق د/سعود العطيشان ١/٤٧٤، مجموعة الرسائل والمسائل٢/٢٤٨، الفتاوى الكبرى ٤/١٩٩، ويقول الميمان:" هذه القاعدة تعد بحق معلما ظاهرا من معالم فقه الشيخ، وأصلا يستند إليه الشيخ رحمه الله في معظم اختياراته " (القواعد والضوابط الفقهية عند ابن تيمية في كتابي الطهارة والصلاة، لناصر الميمان، ص٢٢٨)

(٣) انظر مثلا: مغني المحتاج ٢/٢٦٥،٤٥، و المغني ١١/٣٥٣،٣٥١

(٤) انظر مثلا:الأشباه والنظائر لابن السبكي ١/٥١، وللسيوطي ص٩٨، ولابن الوكيل ١/١٤١، المنثور ٢/٣٩١

للعرف في مسائله الفقهية أنه ينبني عنده على نظرة موحدة إلى ثلاثة مفاهيم مرتبطة هي: (العرف) (العادة) (الغالب)، ووجه اتصالها وتعلقها ببعض أن العرف المعول عليه في قاعدتنا إنما هو العادة كما قيل في تعريفاته[(١)]، وإن كان قد يفرق بينهما أحيانا باعتبارات نسبية[(٢)] لكن يظل مؤداهما واحدا[(٣)]، والعادة هي ما كثر استعمال الناس له حتى عادوا إليه مرة بعد مرة[(٤)] فأصبح غالبا بمعنى كثيرا[(٥)]؛ والذي يهمنا في هذا المجال أكثر أن ابن تيمية لم يفرق بين المسميين سواء عند تعريفه لهما أو عند التطبيق عليهما، ففي التعريف يقول: العادة هي: ما اعتاده الناس في دنياهم مما يحتاجون إليه[(٦)]، والعرف هو: ما يعرفه الناس في أحوالهم نوعا وقدرا وصفة[(٧)]،

---

(١) انظر:كشاف اصطلاحات الفنون ٣/٩٩٤،تعريفات الجرجاني ص١٤٩، الكليات لأبي البقاء الكفوي ص٦١٧، القاموس الفقهي ص٢٤٩، شرح المجلة للأتاسي ١/٧٩

(٢)كما فرق بينهما بأن العادة تختص بالأفراد، بينما يختص العرف بالجماعة (انظر: معجم المصطلحات الفقهية في لغة الفقهاء، د/ نزيه حماد ص٢٣٥)، وكما قيل بأن العادة تستعمل في الأفعال، ويستعمل العرف في الأقوال (انظر: كشاف اصطلاحات الفنون٢/٩٥٨، ٣/٩٩٤).

(٣) انظر: معجم المصطلحات الفقهية في لغة الفقهاء، د/ نزيه حماد ص٢٣٥، الوجيز في القواعد الفقهية ص٢٧٦

(٤) انظر:كشاف اصطلاحات الفنون ٢/٩٥٨،تعريفات الجرجاني ص١٤٦، الكليات لأبي البقاء الكفوي ص٦١٧، القاموس الفقهي ص٢٦٥

(٥) انظر: الدر النقي في شرح ألفاظ الخرقي، لابن المبرد، بتحقيق د/رضوان ابن غربية ٢/١٤٧

(٦) انظر:مجموع الفتاوى ٢٩/١٦-١٧

(٧) انظر: مجموع الفتاوى ٣٤/٨٥

ثم يجمع بينهما بأن: عادة أهل البلد هي العرف بينهم[١]، وعند التطبيق نجده يقرن بينهما مرات متعددة[٢]، أو يطلق أحدهما مكان الآخر[٣]، وأما (الغلبة)[٤] فتعويله عليها لا يخرج عن هذا الإطار بل يمكن اعتباره معيارا يستخدمه الشيخ للحكم على العادة والعرف بالاعتبار أو عدمه نظير قولهم (إنما تعتبر العادة إذا اطردت أو غلبت)[٥]، أو للترجيح بين عرفين أحدهما أقل استعمالا من الآخر فتكون العبرة للغالب كما لو كان أحدهما عاما والآخر خاصا فيقدم العام لغلبته كقاعدة (العبرة للغالب الشائع لا للنادر)[٦]؛ ولهذا غالبا ما نجد هذه المباحث مجتمعة تحت قاعدة (العادة محكمة) كما تناولها فقهاء القواعد[٧]،

---

(١) انظر: مجموع الفتاوى ٨٥/٣٤

(٢) انظر: مجموع الفتاوى ٢٣٥/١٩-٢٠، ٢٣٦/٣٤٥-٢٤، ٢٩/٣٤٦، ٣٠/٤٧، ٢٠/٤١٥، ٩٠، ٨٥، ٣٤/٨٥، ٧٧، الاختيارات، للبعلي، ص١٧٦، ٢٢٩، مختصر الفتاوى المصرية ص ٣٥٤

(٣) انظر: مجموع الفتاوى ٢١/١٩، ٢٥٣/٦٢٣، الاختيارات، للبعلي، ص ١٧٤

(٤) انظر: مجموع الفتاوى ٢١/١٩، ٢٤٧، ٢٤٠، ٢٣٩، ٢٣٨/٦٣٠-٦٣١، مختصر الفتاوى المصرية، ص ٥٤٢، العقود، لابن تيمية، ص ١٦٥

(٥) انظرها في: الأشباه والنظائر لابن نجيم ص١٠٣، وللسيوطي ص٩٢، شرح القواعد الفقهية، للزرقا ص٢٣٣، المدخل الفقهي للزرقا ١٠٠٠/٢، الوجيز للبورنو ص٢٩٥

(٦) انظرها في: شرح القواعد الفقهية، للزرقا ص٢٣٥، المدخل الفقهي للزرقا ١٠٠٠/٢، الوجيز للبورنو ص٢٩٥، و انظر أيضا: المجموع المذهب للعلائي ٤٢٢/٢، الأشباه والنظائر لابن نجيم ص١١٢، وللسيوطي ص٩٥، المنثور ٣٦٦/٢

(٧) انظر: لأشباه والنظائر لابن نجيم ص ١٠١، وللسيوطي ص٩٠، المنثور ٣٥٦/٢

والكرخي[١] وهو أقدم من ألف في القواعد[٢]، خير من يوجز لنا ذلك في عبارة تجمع بين الجزالة والأصالة والبيان، يقول: «الأصل أن السؤال والخطاب يمضي على ما عم وغلب لا على ما شذ وندر قال: من مسائله أن من حلف لا يأكل بيضا فهو على بيض الطير دون بيض السمك ونحوه، والأصل أن جواب السؤال يجري على حسب ما تعارف كل قوم في مكانهم قال: من مسائله إذا حلف لا يتغذى حنث باللبن وحده إذا كان في بلاد العرب دون العجم وغذاء كل قوم ما تعارفوه»[٣].

وهذا ما يحملنا على القول بأن مفهوم ابن تيمية لهذه القاعدة يتسع حتى يشمل مجالات قد لا يتناولها منطوقها، مما يضطره في بعض الأحوال إلى صياغة قواعد أخرى توطئة لتقريراته لها، ولهذا فسأتطرق في هذا الصدد لمفهوم هذه القاعدة عند الشيخ ثم أتناول القواعد التي احتج بها أو صاغها أثناء حديثه عن العرف والعادة وبيانه لسلطانهما في التشريعات، فأقول مستعينا بالله:

---

(١)هو أبو الحسن عبيد الله بن الحسين بن دلال البغدادي الكرخي، فقيه أصولي انتهت إليه رئاسة الحنفية بالعراق، وهو من العلماء العباد، ولد بكرخ جدان بالعراق سنة ٢٦٠هـ وسكن بغداد ونشأ بها وتعلم، ثم تصدى للتعليم فأخذ عنه كبار علماء الحنفية كالجصاص وغيره، توفي ببغداد سنة ٣٤٠هـ وترك مصنفات منها رسالته الشهيرة في القواعد الفقهية (انظر: سير النبلاء ٤٢٦/١٥، طبقات الشيرازي ١٤٨، الشذرات ٣٥٨/٢، الأعلام ١٩٣/٤).

(٢) يقول الندوي في" القواعد الفقهية" ص١٦٢: " تعد رسالة الإمام أبي الحسن الكرخي، أول مصادر القواعد الفقهية، بل اللبنة الأولى في صرح هذا العلم".

(٣) أصول الكرخي، مع تأسيس النظر للدبوسي ص١٦٤

أولا : مفهوم القاعدة

دعنا نستمع إلى شيخ الإسلام بنفسه وهو يبين لنا بوضوح وجلاء مفهومه للقاعدة، فهو يقول:

« الأسماء التي علق الله بها الأحكام في الكتاب و السنة: منها ما يعرف حده ومسماه بالشرع فقد بينه الله ورسوله: كاسم الصلاة والزكاة والصيام والحج والإيمان والإسلام والكفر والنفاق، ومنه ما يعرف حده باللغة كالشمس والقمر والسماء والأرض والبر والبحر، ومنه ما يرجع حده إلى عادة الناس وعرفهم فيتنوع بحسب عادتهم كاسم البيع والنكاح والقبض والدرهم والدينار ونحو ذلك من الأسماء التي لم يحدها الشارع بحد ولا لها حد واحد يشترك فيه جميع أهل اللغة بل يختلف قدره وصفته باختلاف عادات الناس، فما كان من النوع الأول فقد بينه الله ورسوله، وما كان من الثاني والثالث فالصحابة والتابعون المخاطبون بالكتاب والسنة قد عرفوا المراد به لمعرفتهم بمسماه المحدود في اللغة أو المطلق في عرف الناس وعادتهم من غير حد شرعي ولا لغوي وبهذا يحصل التفقه في الكتاب والسنة»[1]، ثم راح بعد ذلك يسوق أمثلة وتفريعات على هذا المعنى.

وأول ما يسترعي انتباهنا في هذا الطرح والتناول عدة أمور:

(١) أن المَعْنِي في هذه القاعدة إنما هو تلك المسميات التي تتعلق بها أحكام عملية في حياة الناس، سواء كانت صادرة من لسان الشرع ابتداء، أو كانت من ألفاظ المكلفين التي تختلف باختلاف مفهومها الأحكام، وهذا ما نفهمه من تطبيقات ابن تيمية للعرف، فهو لا يكتفي بتحكيمه فقط في ألفاظ الشارع التي لم يتحدد مدلولها في الشرع ولا في

---

(١) مجموع الفتاوى ١٩/٢٣٧-٢٣٨، وانظر: شرح العمدة لابن تيمية ١/٤٧٤

اللغة، ولكنه ما فتئ يؤكد على سلطانه كذلك الممتد حتى يتولى تفسير المقصود من قول المتكلم، فيقول: «التحقيق أن لفظ الواقف والموصي والناذر والحالف وكل عاقد يحمل على مذهبه وعادته في خطابه ولغته التي يتكلم بها، وافق لغة العرب أو لغة الشارع أو لا»[1]، ويقعد في ذلك ضوابط من أمثال: «يعتبر في الإقرار عرف المتكلم، فيحمل مطلق كلامه على أقل محتملاته»[2].

(٢) وأن القسمة ثلاثية ترتيبية مبنية عند شيخ الإسلام على أساس أن المعتبر في الألفاظ والتصرفات هو المراد والمقصود منها، ولأن المراد أمر اعتباري يختلف باختلاف المتكلم والمتصرف، لهذا كان عرفه هو الفيصل في هذا الشأن، وهي نظرة وثيقة الصلة بالفكر المقصدي عند شيخ الإسلام، كما نوهنا على ذلك في مناسبات سابقة، يقول رحمه الله تعالى في هذا الصدد: « فإنه إذا عرف المتكلم فهم من معنى كلامه ما لا يفهم إذا لم يعرف، لأنه بذلك يعرف عادته في خطابه، واللفظ إنما يدل إذا عرف لغة المتكلم التي بها يتكلم وهي عادته وعرفه التي يعتادها في خطابه، ودلالة اللفظ على المعنى دلالة قصدية إرادية اختيارية، فالمتكلم يريد دلالة اللفظ على المعنى؛ فإذا اعتاد أن يعبر باللفظ عن المعنى كانت تلك لغته؛ ولهذا كل من كان له عناية بألفاظ الرسول ﷺ ومراده بها عرف عادته في خطابه، وتبين له من مراده ما لا يتبين لغيره»[3]؛ «فإن المقصود في الألفاظ دلالتها على الناطقين بها، فنحن نرجع في معرفة كلام الشارع

---

(١) الاختيارات للبعلي، ص ١٧٦، وانظر أيضا: مجموع الفتاوى ٤٧/٣١، مختصر الفتاوى المصرية، ص ٣٩١

(٢) الاختيارات للبعلي، ص ٣٧١

(٣) مجموع الفتاوى ١١٥/٧

إلى معرفة لغته وعرفه وعادته، وكذلك في خطاب كل أمة وكل قوم، فإذا تخاطبوا بينهم في البيع أو الإجارة أو الوقف أو الوصية أو النذر أو غير ذلك بكلام نرجع في معرفة مرادهم منه إلى ما يدل على مرادهم من عادتهم في الخطاب وما يقترن بذلك من الأسباب»[١]، وهذا ما يجعل النظر في هذه القاعدة ذا جهتين:

أ- **الأولى** : بالنسبة لألفاظ الشارع: يبدأ في تفسيرها إلى ما يمكن أن يتولى توضيحها من نظائرها في الشرع[٢]، فإن عدم ذلك رجع إلى اللغة فيطلب منها حسب مفهومات أهلها الوضعية، ما يجلو غموض اللفظ، ويبين المقصود به، فإن علم أن لهذا اللفظ في لسان العرب حدا أو تقديرا وضعيا وجب الالتزام به وعدم تجاوزه، لأنه الأصل فكان أولى بالتقديم، وإنما قدم عليه الشرع لأنه يمثل الإرادة القطعية للمتكلم، فكانت أصدق في بيان مقصوده، فإن عدم ما يفسر اللفظ في كلا المجالين عرف الشرع، وعرف اللغة، لكون اللفظ مطلقا فيهما، غير محدد القدر ولا الصفة، كان المرجع حينئذٍ إلى العرف؛ لأنه يملك سلطة معتبرة في الشرع تجعل مفهوماته كثيرا ما تكون مقصودة للشارع، بل غالبا ما يرمي إلى تعليق ألفاظه بها تمشيا مع مبدأ التيسير الذي اتسمت به روح الشريعة، فما عرف في قوم أنهم يستعملون فيه اللفظ المعين رجع في إناطة الحكم المستنبط من اللفظ إليه، وبهذا يفهم أن هذه القسمة الترتيبية لا تسوغ مخالفتها، أو

---

(١) مجموع الفتاوى ٤٨/٣١، و انظر: مختصر الفتاوى المصرية، ص ٣٩١، وفي هذا يقول السرخسي: " الأصل في الشرع أن يبتنى الكلام على ما هو معروف من مقصود المتكلم، قال تعالى ﴿واستفزز من استطعت منهم بصوتك﴾ المراد الإمكان والإقدار لاستحالة الأمر بالشرك والمعصية من الله تعالى" (المبسوط ١٣١/٨)

(٢)انظر: مجموع الفتاوى ١١٥/٧

تقديم بعض أسسها على بعض، لأن الغرض المقصود وهو معرفة مراد المتكلم لا يمكن الوصول إليها بصورة قطعية أو شبه قطعية إلا بمراعاة هذا الترتيب، وهذا هو المعتبر[1]، «فليس لأحد أن يحمل كلام أحد من الناس إلا على ما عرف أنه أراده، لا على ما يحتمله ذلك اللفظ في كلام كل أحد»[2]، وهذا ما يؤكده ابن تيمية بقوله – وهو يقرر أن ألفاظ الشارع إنما يجب أن تفهم حسب عرفه وعادته -: «دلالة الخطاب إنما تكون بلغة المتكلم وعادته المعروفة في خطابه، لا بلغة وعادة واصطلاح أحدثه قوم آخرون، بعد انقراض عصره وعصر الذين خاطبهم بلغته وعادته، كما قال تعالى: ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوۡمِهِۦ لِيُبَيِّنَ لَهُمۡۖ﴾ [إبراهيم٤] »[3]؛ وهذا ما جعله يرفض تفسير (الاستقبال المطلوب في الصلاة) باللغة أو العرف ما دام جاء تحديده على لسان الشارع[4]، و(التخفيف المأمور به في الصلاة) لا يصح أن يؤخذ تحديده من عرف ولا لغة؛ لأنه غير محدد فيهما، وإنما يرجع فيه إلى الشرع[5]؛ فهو الذي تولى

---

(١) تناولت ذلك بالتفصيل في قاعدة "الاعتبار في الكلام بمعناه لا بلفظه"، وقد بينت فيها أن من أول ما يعتمد عليه من وسائل الإطلاع على مقصود المتكلم الدلائل الخارجة عن لفظه فإن كان لفظ الشارع قدم عرفه وإن كان لفظ العبد قدم عرفه كذلك، انظر: "كيفية معرفة مقصود المتكلم من كلامه" تحت نفس القاعدة في ص٤٤٢ ـ ٤٤٣.

(٢) مجموع الفتاوى ٣٦/٧.

(٣) درء تعارض العقل والنقل ١٢٣/٧.

(٤) مجموع الفتاوى ٢١٦/٢٢.

(٥)انظر: مجموع الفتاوى ٢٩٦/٢٢-٥٩٧، القواعد الفقهية النورانية، لابن تيمية، ص ٧٩،٩٣-٩٤

بيان مراده به، وجماع ذلك يقرره ابن تيمية بانيا إياه على هذه القاعدة، فيقول رحمه الله تعالى: «ومما ينبغي أن يعلم أن القرآن والحديث إذا عرف تفسيره من جهة النبي ﷺ لم يحتج في ذلك إلى أقوال أهل اللغة فإنه قد عرف تفسيره وما أريد بذلك من جهة النبي ﷺ لم يحتج في ذلك إلى الاستدلال بأقوال أهل اللغة ولا غيرهم؛ ولهذا قال الفقهاء: الأسماء ثلاثة أنواع: نوع يعرف حده بالشرع كالصلاة والزكاة ونوع يعرف حده باللغة كالشمس والقمر ونوع يعرف حده بالعرف كلفظ القبض ولفظ المعروف في قوله ﴿وَعَاشِرُوهُنَّ بِٱلْمَعْرُوفِ﴾ [النساء١٩]»[1]؛ ولهذا كان الأمر مختلفا بالنسبة لألفاظ المكلف وهذا ما يتضح بالجانب الثاني.

ب- والثاني : بالنسبة لتصرفات المكلف التي تجري عليها الأحكام فيختلف الترتيب حيث يقدم العرف ثم اللغة ثم الشرع لنفس السبب أيضا وهو كون المعتبر هو المراد، فكان عرفه الخاص وعادته أصدق في الدلالة على ذلك ثم اللغة لأنها الأصل فيرجع إليها للترجيح حيث لا مرجح ولهذا تظل في الوسط بين العرف والشرع، وتصرفات المكلف هنا قسمين:

* الأول: التصرف القولي: فيحمل قوله على ما يعرف من عادته وعرفه، فإن تعذر ذلك رجع باللفظ إلى معناه اللغوي، إلا أن يدل دليل على أن المقصود هو المعنى الشرعي للفظ المتكلم فيفسر به حينئذٍ؛ يقول ابن تيمية «التحقيق أن لفظ الواقف والموصي والناذر والحالف وكل عاقد يحمل على مذهبه وعادته في خطابه ولغته التي يتكلم بها، وافق لغة

---

(١) مجموع الفتاوى ١٣/٢٧-٢٨، وانظر: نفسه ٧/٢٨٦-٢٨٧، وانظر أيضا: الفرقان بين الحق والباطل لابن تيمية، بتحقيق الشيخ حسين يوسف غزال، دار إحياء العلوم، بيروت، ط١، ١٤٠٣هـ ص٥١، والإيمان لابن تيمية، ط٥ المكتب الإسلامي، بإشراف زهير الشاويش، ص٢٢٤

العرب أو لغة الشارع أو لا، فالعادة المستمرة والعرف المستقر يدل على شرط الواقف أكثر مما يدل لفظه لاستفاضته»[١]،وهو نظير ما قرره بالنسبة لألفاظ الشارع.

* والثاني: التصرف الفعلي: فتحمل تصرفات المكلف الفعلية، من عقود، وقبوض ونحوها على مفهومها العرفي عند العاقد، لأنه الأصدق في بيان المقصود منها، ثم على ما تطلق عليه لغة، إن وجد، ثم شرعا، ولهذا كان ما دل على أنه إذن من المكلف أو شرط في العقد عرفا؛ له حكم ما كان من ذلك لفظا[٢]، وفعله الدال على الإجارة عرفا له حكم الإجارة لأن الإجارة تثبت بالعرف والعادة[٣]، وسيأتي معنا بإذن الله مزيد بيان لهذا.

(٣) التحديد في مفهوم القاعدة يشمل أمرين:

---

(١) الاختيارات، للبعلي، ص ١٧٦، و مجموع الفتاوى ٤٧/٣١، وهو معنى أكده ابن القيم بشدة فهو يقول:" لا يجوز له أن يفتي في الإقرار والأيمان والوصايا وغيرها مما يتعلق باللفظ بما اعتاده هو من فهم تلك الألفاظ دون أن يعرف عرف أهلها والمتكلمين بها فيحملها على ما اعتادوه وعرفوه وإن كان مخالفا لحقائقها الأصلية، فمتى لم يفعل ذلك ضل وأضل" ثم يذكر أمثلة وفروعا على هذا المعنى (انظر: إعلام الموقعين لابن القيم ١٧٥/٤) وفي نفس المعنى يقول الشاطبي "..والحكم أيضا يتنزل على ما هو معتاد فيه،بالنسبة لمن اعتاده دون من لم يعتده، وهذا المعنى يجري كثيرا في الأيمان والعقود والطلاق، كناية وتصريحا " (الموافقات ٢٨٤/٢)، ونفس المعنى نجده كذلك في قول القرافي: كل متكلم له عرف في لفظه إنما يحمل لفظه على عرفه، ولذلك تحمل عقود كل بلد على نقده، ووصاياهم وأوقافهم ونذورهم على عوائدهم» (الذخيرة ٣٢٠/٤، ٢٢)

(٢) انظر: مجموع الفتاوى ٢٠/٢٩، ٩١/٣٤

(٣) مجموع الفتاوى ٤١٥/٣٠

أ- **أولهما**: التحديد بمعنى بيان حدود المسمى قولا أو فعلا، وضبط ما يدخل فيه وما يخرج، وما يتناوله مفهومه وما لا يتناوله، وهو بهذا أشبه بالحد التعريفي، الذي يلتزم فيه الجمع والمنع، أي أن يكون جامعا لأجزاء المحدود، ومانعا من دخول ما ليس منه فيه[١]، وهذا المعنى هو مقصود القاعدة في أغلب استخدامات شيخ الإسلام لها، وهو المعنى الذي كثيرا ما يؤكد على ضرورة الاعتناء به، والدقة في فهمه وتحريره، لأن قلة الفقه فيه هو مدخل كثير من الأخطاء، «فإن عامة ضلال أهل البدع كان بهذا السبب؛ فإنهم صاروا يحملون كلام الله ورسوله ﷺ على ما يدعون أنه دال عليه، ولا يكون الأمر كذلك»[٢]، ومن أمثلة ذلك أن:« الله تعالى ذكر في كتابه "الطلاق "و " اليمين " و " الظهار "و " الإيلاء" و" الافتداء" وهو الخلع، وجعل لكل واحد حكما، فيجب أن نعرف حدود ما أنزل الله على رسوله، وندخل في الطلاق ما كان طلاقا، وفى اليمين ما كان يمينا، وفى الخلع ما كان خلعا، وفى الظهار ما كان ظهارا وفي الإيلاء ما كان إيلاء»[٣]، والقصور في إدراك حدود المسميات التي تعلق بها الأحكام كان سبب كثير الأغلاط، بين إفراط في تحميل الألفاظ ما لا تحتمل، أو تفريط في التقصير بها عن تناول كل مشتملاتها؛ يقول ابن القيم «... ولهذا كان معرفة حدود ما أنزل الله على رسوله أصل العلم وقاعدته وأخيته التي يرجع إليها، فلا يخرج شيئا من معاني ألفاظه عنها، ولا يدخل فيها ما ليس منها، بل يعطيها حقها، ويفهم المراد منها»[٤]،

---

(١) انظر: إعلام الموقعين لابن القيم ١/ ٢٠٢.

(٢) مجموع الفتاوى ١١٦/٧

(٣) مجموع الفتاوى ١٥٦/٣٣، و انظر أيضا:٣٣/٦٣-٦٤.

(٤) إعلام الموقعين لابن القيم ١٦٩/١

وهذا ما تتولى هذه القاعدة تنظيمه وترتيبه بدقة متناهية.

ب- **وثانيهما**: التحديد بمعنى التقدير، أي بيان مقادير المسميات، والقيم الناشئة من الالتزامات العقدية، وتقدير الأزمنة المطلقة، فيما يكون للزمن فيه اعتبار من التصرفات والأسماء التي لم نجد لها تقديرا ولا تحديدا، في شرع ولا في لغة، فنرجع في معرفة المقدار الذي يناط به الحكم إلى العرف السائد، والعادة المستقرة، وذلك كمقادير النفقات الواجبة، والكفارات، صفة ونوعا، ومقدار الرضعة المحرمة، والزمن الذي تستغرقه الإجارة المطلقة، ومقادير النقود، ونحو ذلك؛ ولهذا نجد شيخ الإسلام ابن تيمية كثيرا ما يقرن في هذه القاعدة بين التحديد والتقدير، وذلك لأنه يستخدم القاعدة في كلا المجالين، كقوله في مقدار المسافة التي يعتبر السفر فيها سفرا: «كل اسم ليس له حد في اللغة ولا في الشرع فالمرجع فيه إلى العرف، فما كان سفرا في عرف الناس فهو السفر الذي علق به الشارع الحكم»[١]، ويقرر في مقدار الكفارة، أن من أصول الإمام أحمد، «ما لم يقدره الشارع فإنه يرجع فيه إلى العرف»[٢]، ويؤكد أن هذا هو الصواب، المقطوع به الذي عليه الأمة علما وعملا قديما وحديثا[٣]، وهو الذي يدل عليه الكتاب والسنة والاعتبار[٤]، ويستشهد بالقاعدة مرة أخرى في نفس السياق، فيقول: «ما له حد في الشرع أو اللغة رجع في ذلك إليهما، وما ليس له حد فيهما رجع فيه إلى

---

(١) مجموع الفتاوى ٢٤/ ٤٠-٤١.

(٢) مجموع الفتاوى ٣٥/ ٣٥٠.

(٣) انظر: مجموع الفتاوى ٣٤/ ٨٥.

(٤) انظر: مجموع الفتاوى ٣٥/ ٣٥٠، ١٠/ ٢٢، ٢٨٢/ ٣٢٩

العرف»[١]، وكقوله في تقدير الأجور:«والمرجع في الأجور إلى العرف، وكذلك في البيع، فقد نص أحمد على أنه يجوز أن يأخذ بالسعر من الفامي[٢] وغيره، فيجوز الشراء بالعوض المعروف، والاستئجار بالعوض المعروف، وكذلك التزوج بالعوض المعروف، بل عوض المثل في البيع والإجارة أولى بالعدل؛ فإنه يوجد مثل المبيع والمؤجر كثيرا، ويعرف عوضه بكثرة العرف في ذلك»[٣]، وكقوله في تقدير قيم النقود: «فالناس في مقادير الدراهم والدنانير على عاداتهم، فما اصطلحوا عليه وجعلوه درهما فهو درهم، وما جعلوه دينارا فهو دينار»[٤].

ثانيا : القواعد الملحقة بالقاعدة

سبق أن أشرت إلى أن شيخ الإسلام ابن تيمية في أثناء استعماله للعرف والعادة بوجه عام، وعند التطبيق على قاعدتنا بشكل خاص، تطرق لعدة قواعد فقهية، يمكن - لوحدة المأخذ، ولما تحتمه منهجية ابن تيمية، وترابط أصوله الفقهية - أن تلحق بهذه القاعدة، كما أنها تعد خادمة لها، مقررة لبعض ما ترمي إلى تأسيسه، من اعتبار للعرف، وتوجيه لأسلوب الأخذ به، وتطبيقه؛ ذلك أن منها ما يعد قيودا ضرورية الاعتبار في العرف كمصدر للتقعيد، ومنها ما يبين الأحوال التي يتوجه فيها الرجوع إلى العرف والعادة، وإناطة الحكم بهما، وهذا المنهج الشامل الذي تناول به شيخ الإسلام هذه القاعدة، صرح ابن النجار به، ضابطا به

---

(١)مجموع الفتاوى ٣٥/٣٥١.

(٢)الفامي بائع الفوم وهو الحنطة أو الزرع (لسان العرب ١٠/٣٥٥، فوم) وهو المعروف اليوم بالبقال.

(٣)العقود، لابن تيمية، ص ١٦٤-١٦٥

(٤)مجموع الفتاوى ١٩/٢٤٩.

التقعيد بالعرف والعادة، ومثل له بشتى أصناف اعتبار العرف، سواء منها، ما يؤخذ فيه بالأقوال أم الأفعال، أم ما يلجأ إليه عند بيان المقصود من التصرفات، وبالجملة فهو يذهب إلى تناول القاعدة لكل ما يشمله التقعيد بالعرف من فروع، على أساس أنها تشكل ضابطا لاستخدامه في شتى مجالات الأحكام، وموارد الشرع، ذات المرجعية العرفية، وفي رأيي أن ذلك يمثل لب منهج شيخ الإسلام، الذي تدل عليه استخداماته لهذه القاعدة خصوصا، وللعرف عموما، يقول ابن النجار: «... وضابطه – أي تحكيم العادة – كل فعل رتب عليه الحكم ولا ضابط له في الشرع ولا في اللغة، كإحياء الموات، والحرز في السرقة، والأكل من بيت الصديق، وما يعد قبضا، وإيداعا، وإعطاء، وهدية، وغصبا، والمعروف في المعاشرة، وانتفاع المستأجر بما جرت به العادة، وأمثال هذه كثيرة لا تنحصر»[١]، والنووي استنبط من حديث هند الآتي: «اعتماد العرف في الأمور التي ليس فيها تحديد شرعي»[٢]، وفيه قال ابن حجر أيضا: «فأحالها على العرف فيما ليس فيه تحديد شرعي»[٣]، مما يدل على أن تطبيق مفهوم القاعدة على استخدامات العرف، مسلك له وجهه؛ ولهذا رأيت من المناسب إلحاقها بهذه القاعدة التي تعد القاعدة الأم لقواعد العرف عند شيخ الإسلام ابن تيمية، ومن هذه القواعد ما يلي:

(١) أن ما تفيده الألفاظ من الأحكام تفيده الأعراف[٤]،وعلى هذا

---

(١)اشرح الكوكب المنير، لابن النجار، ٤/٤٥٢-٤٥٣.

(٢)صحيح مسلم بشرح النووي ١٢/٨.

(٣)فتح الباري ٤/٥١٢.

(٤) يقول ابن القيم "وقد جرى العرف مجرى النطق في أكثر من مائة موضع " ثم ذكر على ذلك أمثلة كثيرة تشمل كل ما ذكرته عن شيخ الإسلام ابن تيمية هنا (انظر:

=

المعنى عدة قواعد منها:

أ- «الإذن العرفي في الإباحة أو التمليك أو التصرف بطريق الوكالة كالإذن اللفظي»[١]، والمقصود بهذه القاعدة أن الدلالة العرفية على الإذن، والرضا، لا تقل عن الدلالة اللفظية، بل قد تكون أقوى منها في أكثر المواضع، كما يقول ابن القيم[٢]؛ ولهذا تأخذ نفس الحكم، فما دل العرف المستعمل، على أنه مأذون في التصرف فيه، فكأنه أذن فيه صاحب الحق لفظا، ويتفرع على ذلك، اعتبار الدعوة إلى الوليمة إذنا بالدخول والأكل لدلالة العرف على ذلك[٣]، ووجوب أجرة المثل لمن أنقذ مال غيره بدون إذنه اللفظي،لأن الإذن العرفي في ذلك قائم مقام اللفظي[٤]، وعدم ضمان الولي والوكيل ما دفعاه من مال موكلهما للدفع عنه، أو صيانته ؛ لأن ذلك مؤذون لهما فيه عرفا[٥].

ب- «الشرط العرفي كاللفظي»[٦]، ويقصد ابن تيمية بهذه القاعدة أن كل ما تعارف الناس على كونه شرطا بينهم في العقود، فهو شرط،

إعلام الموقعين لابن القيم ٢/٢٩٧)

(١) مجموع الفتاوى ٢٩/٢٠، ٣٠/٣٤،٨٧/٩٧، إعلام الموقعين لابن القيم ٢/٢٩٩

(٢)انظر: إعلام الموقعين لابن القيم ٢/٢٩٩

(٣)انظر: الاختيارات، للبعلي، ص٢٤٢

(٤)انظر: مجموع الفتاوى ٣٠/٤١٥

(٥)انظر: مجموع الفتاوى ٢٩/٢٠١-٢٠٢

(٦) مجموع الفتاوى ٢٩/٤٤٨، ٣٢/٢٨٧، الفتاوى الكبرى ٦/٢٧٠، الاختيارات، للبعلي، ص ٢٠٣ وذكرها مع جملة من فروعها ابن القيم (انظر:إعلام الموقعين ٣/٣-٧)

حتى لو لم يصرح به في العقد لفظا، فيجري عليه حكم الشرط اللفظي، فما صح اشتراطه لفظا صح اشتراطه عرفا، ما دام لم يخالف مقصود الشارع، ولا مقصود العقد، وعلى هذا يتفرع: وجوب ما جرت به العادة من الأجرة، كمن ركب سفينة أو أي وسيلة نقل، أو سكن في فندق، أو أكل في مطعم، فهذه كلها إجارات يثبت فيها أجرة المثل المتعارف عليها، وإن لم يشترط ذلك لفظا؛ لأنه مشروط عرفا[(١)]، وكما جرت العادة على أن للقائم بالمال مثلا، كمن يدير العقارات لأصحابها، قدرا مشاعا فيها، أو في غلتها، كالعشر، فله ذلك بموجب الاشتراط العرفي[(٢)].

ج- «الائتمان العرفي كاللفظي»[(٣)]، وهذه قاعدة في العرف؛ تتناول جانبا من المعاملات، وهو الودائع والأمانات، والمقصود بها أن ما دل العرف على كونه أمانة أو وديعة فله حكم ما دل على ذلك لفظا، وما جرت عادة الناس على اعتباره أمانة أو ديعة فهو كذلك، وفرع ذلك كون نفقة الزوجة عند الزوج وديعة عرفا، تأخذ حكم الودائع فيضمنها الزوج عند التفريط و لا يضمن إذا قام بما عليه عرفا[(٤)]، ويقبل قوله فيما ألتمن عليه كما يقبل قول الولي في الإنفاق على اليتيم، وكما يقبل قول الوكيل والشريك والمضارب والمساقي والمزارع فيما أنفقه على مال الشركة[(٥)].

د- « الطلب العرفي في الشهادة أو مقتضى الحال كاللفظي علمها

---

(١) انظر: مجموع الفتاوى ١٢٧/٣٤، الفتاوى الكبرى ٦/ ٢٧٠.

(٢) انظر:مجموع الفتاوى ٦٧/٣٠، مختصر الفتاوى المصرية، ص ٣٥٤.

(٣) مجموع الفتاوى ٩٧/٣٤.

(٤)انظر: مجموع الفتاوى ٩٧/٣٤

(٥)انظر: مجموع الفتاوى ٨٠/٣٤

المشهود له أم لا»[١]، هذا من الضوابط المتعلقة بالشهادات، ولتعلقه بهذه القاعدة رأيت أن أذكره هنا حرصا على ترابط الموضوع، والمقصود به أنه إذا دل العرف أو العادة المتعارفة بين الناس، أو دل مقتضى الظاهر على أن أداء الشهادة مطلوب ممن يحملها، وجب عليه الأداء وإن لم يتوجه إليه الطلب لفظا، لأن دلالة العرف على الطلب في ذلك لها حكم دلالة اللفظ[٢].

(٢) «العقد المطلق يرجع في موجبه إلى العرف»[٣]، و هذه من القواعد المهمة التي بناها شيخ الإسلام على العرف، وهي تبين الوسيلة التي تحدد بها موجبات العقود والتزاماتها في حالة عدم ورود ذلك صراحة في ألفاظ العقد مشافهة ولا تحريرا، فيرجع حينئذٍ في تحديد ما يلزم في كل عقد من هذا النوع إلى ما تعارف عليه أهل ذلك البلد في عقودهم، وما تعودوا عليه في معاملاتهم، فتحدد التزامات العاقدين تجاه بعضهم بموجب ذلك العرف ما داموا لم يحددوا ذلك صراحة عند العقد، ولا يخفى مدى أهمية هذه الآلية التي تحل بطريقة سهلة يسيرة التطبيق نزاعات المتعاقدين التي غالبا ما تنشأ من عدم وضوح ما يلزم لكل واحد منهما على الآخر بموجب العقد المبرم بينهما، ولا شك أن اللجوء إلى العرف السائد لفض هذه النزاعات أمر منصف لكلا الطرفين، لا يمكن أن يكون مجحفا بأحد؛ إذ إن الناس لا يمكن أن تجري عاداتهم التي لا تخالف الشرع إلا وفق حاجاتهم، فيكون الاحتكام إلى العرف بذلك ملبيا لحاجة الطرفين، وعلى هذا تتخرج صور كثيرة، كعقد النكاح المطلق يجب به

---

(١) الاختيارات، للبعلي، ص ٣٥٤

(٢) الاختيارات، للبعلي، ص ٣٥٤

(٣) مجموع الفتاوى ٣٤/٩١

لكل من الزوجين ما تجري به الأعراف في مثل ذلك، وكذلك عقد البيع المطلق، والإجارة المطلقة، وسائر المعاملات التي لم يحصل فيها اشتراط لفظي بين المتعاقدين يجب لكل واحد منهما على الآخر ما هو معتاد معروف في مثل ذلك العقد[١]، يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: «والمعروف فيما له ولها- يعني الزوج والزوجة – هو موجب العقد المطلق؛ فإن العقد المطلق يرجع في موجبه إلى العرف، كما يوجب العقد المطلق في البيع النقد المعروف، فإن شرط أحدهما على صاحبه شرطا لا يحرم حلالا، ولا يحلل حراما، فالمسلمون عند شروطهم؛ فإن موجبات العقود تتلقى من اللفظ تارة ومن العرف تارة أخرى ولكن كلاهما مقيد بما لم يحرمه الله ورسوله ﷺ»[٢].

(٣) «إلحاق الفرد بالأعم الأغلب»[٣]، ومعناها أن ما يقع بقلة يأخذ حكم ما عرف من العادة المتكررة، ويحمل ما ندر من الصور على ما غلب، وتعد هذه القاعدة قيدا لاعتبار العرف وهو كونه غالبا، فلا يعتبر ما يقع نادرا من الأقوال والأفعال، من العادات والأعراف التي تناط بها الأحكام، وتفسر بمقتضاها التصرفات كما سبقت الإشارة إلى ذلك، ويفرع عليها الشيخ مسائل الترجيح عند الاحتمال كما يلي:

أ- **ترجيح جانبي الشك**،كالشك بين الاستثناء في اليمين وعدمه[٤]، وبين الاشتراط في العقود وعدمه، وكذلك الشك هل نوى في

---

(١)انظر:مجموع الفتاوى ٣٠/٩٠.

(٢) مجموع الفتاوى ٣٤/٩١

(٣) مختصر الفتاوى المصرية، ص ٥٤٢

(٤) انظر: مختصر الفتاوى المصرية، ص ٥٤٢، الاختيارات، للبعلي، ص٢٦٨

العبادة أم لا ؟[١] يحمل كل ذلك على ما عرف من غالب عادته، فمن كانت عادته الاستثناء في اليمين فهو مستثن، ومن تعود الاشتراط في عقوده فهو مشترط، ومن اعتاد النية في عبادته فهو ناوٍ، وكذلك المستحاضة تحمل على غالب عادة النساء، إذا لم يكن لها عادة ولا تمييز[٢].

ب- **ترجيح جانبي الدعوى**، فما وافق العادة أرجح مما خالفها، لأنه الغالب، والحكم للغالب لا للنادر؛ ولهذا فمن ادعى ما يخالف العادة، لم يقبل بمجرد قوله[٣]، وإن ادعى ما يوافقها، ترجح قوله بالعادة فقبل مع اليمين[٤]، ولهذا أيضا لا يقبل قول من ادعى أنه لا يعلم بخلوه بزوجته،إذا كذبته؛ لأن العادة جرت بخلاف ذلك،مع أن الأصل عدم علمه، ولكن قدم ترجيح العادة على الأصل لكونها الأغلب، فكانت أقوى[٥]، وكذلك إذا تنازع الزوجان في الصداق أو النفقة أو أثاث البيت حكم لكل واحد بما تشهد له به العادة والعرف[٦].

أدلة القاعدة

قد يكون من نافلة القول أن نذكر أن ثبوت اعتبار العرف والرجوع إليه في الشرع الإسلامي أمر ثابت مستقر حتى لو صح أن لا يستدل على شيء لما استدل عليه، فلا تكاد تجد رأيا أو مذهبا فقهيا إلا ويقول به ويحيل

---

(١)انظر: الاختيارات، للبعلي، ص ٤٩

(٢) انظر: مجموع الفتاوى ٢١/ ٦٣٠، ١٩/ ٢٣٨-٢٣٩.

(٣) انظر: مختصر الفتاوى المصرية، ص ٣٤٧، مجموع الفتاوى ٣٠/ ٨٩.

(٤) انظر: مختصر الفتاوى المصرية، ص ٣٤٧.

(٥) انظر: العقود، لابن تيمية، ص ٢٣٨-٢٣٩.

(٦) انظر: مجموع الفتاوى ٣٤/ ٧٧-٨٢.

عليه كثيرا، حتى أولئك الذين ينكرونه بألسنتهم لا يمكنهم إلا العمل به[١]، وقد ذكرنا من المسوغات ما يؤكد ذلك ولهذا قال القرافي إن العمل بالعرف مذهب كل العلماء جملة[٢]؛ وأما الاختلافات التفصيلية في جزئيات المسألة فلا ترد على أصل الاعتبار بالعرف فلا تعنينا كثيرا وإن كان وجه ارتباطها بالعرف شاهدا آخر لما نرمي إليه وهو ما سبق أن رجحناه من أن اعتبار العرف في درجة وسط بين الأصول التي تبنى عليها الأحكام وبين عدم الاعتبار الكلي هو الأجدر في مثل أمره وعليه تتخرج استخدامات الكثيرين له ومنهم ابن تيمية، وبذلك يبدو لنا أن الخلاف على اعتبار العرف - إن وجد - ليس واردا علينا ونحن لا نعتبر العرف إلا في الحدود التي يقول أكثر الناس تشددا في قبوله بها؛ وهي استخدامه في التقعيد لا التأصيل، والفرق بين الاثنين يمثله ما بين الأصل المباشر الذي لا يعتمد على غيره والقاعدة التي بنى عليها غيرها ولكنها تستمد قوتها وثبوتها من غيرها فيصح أن يكون ما بني عليها مبنيا على أصلها بينما لا يصح مثل ذلك في الأصول التي تبنى عليها مباشرة أحكامها، ولهذا فليس يستغرب أن تكون لقاعدتنا وهي من أمهات قواعد العرف وترجع إليها جل مسائله كما انتهج ابن تيمية، فلا غرابة أن يكون لها من الأدلة ما يكفي لتأكيد استقرارها ورسوخها، فهناك الأدلة التي تثبت اعتبار العرف والعادة بوجه عام وتندرج فيه قاعدتنا تبعا، وهناك ما يدل على اعتبارها بخصوص معناها مما يؤكد وجوب التعويل في الأقوال والأفعال على مفاهيمها الشرعية أو اللغوية أو العرفية حسب درجة الدلالة على المقصود التي تتحقق بذلك ولهذا فقد قسمت الاستدلال قسمين كما يلي:

---

(١) انظر: إعلام الموقعين لابن القيم ٣/٣.

(٢) سبق أن ذكرته قوله في هذا، في ص٤٩٧ ـ ٤٩٨.

الأدلة العامة

وأعني بها تلك الأدلة التي دلت على اعتبار العرف والعادة في الشرع بشكل عام؛ فتدخل فيها قاعدتنا كما يدخل الخاص في العام، وكما يدخل الفرع في الأصل، وقد صنفتها كما يأتي:

أولا : النصوص التي ورد فيها اعتبار العرف والمعروف

ورد لفظ المعروف والعرف في القرآن في أكثر من تسعة وثلاثين موضعا[١]، وذكر له أصحاب نظائر القرآن أوجها ترجع في مجملها إلى كل ما كان حسنا ترغبه النفس وترضاه العقول[٢]، يقول القرطبي: «العرف والمعروف والعارفة: كل خصلة حسنة ترتضيها العقول وتطمئن إليها النفوس»[٣]، ونصوا على أن مما ترد فيه الكلمة في القرآن "ما يتقدر بالعادة كالإنفاق ونحوه"، كقول ابن الجوزي[٤] في معانيها: «ما تيسر

---

(١) انظر تعدادها في: المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، لمحمد فؤاد عبد الباقي ص٥٨٢-٥٨٣، وانظر أيضا: الوجيز للبورنو ص٢٧٢

(٢) ذكر له الدامغاني في: (إصلاح الوجوه والنظائر في القرآن الكريم، ص٣٢٢) أربعة أوجه هي (القرض، تزين المرأة بعد العدة، العدة الحسنة، قدرة الرجل في الإنفاق)، وأوصلها ابن الجوزي في (نزهة الأعين النواظر في علم الوجوه والنظائر، ص٥٧٤-٥٧٥) إلى ثمانية أوجه لا تخرج عن ذلك.

(٣) الجامع لأحكام القرآن ٧/ ٢٢٠

(٤)هو جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد الجوزي البغدادي القرشي، مفسر وفقيه ومؤرخ من أفراد زمانه، ينتسب جده إلى"مشرعة الجوز" من محال بغداد التي ولد بها (في الأرجح)سنة٥١٠هـ ونشأ وتلقى العلم بها، اشتهر بالوعظ وعاش حياته متفرغا للعلم والتصنيف فترك ثروة ضخمة من المؤلفات بلغت نحو٣٠٠ توفي ببغداد سنة ٥٩٧هـ (انظر: مقدمة تحقيق "نزهة الأعين"٢١، سير النبلاء٢١/ ٣٦٥، البداية١٣/ ٢٥، الأعلام ٣/ ٣١٦).

للإنسان في العادة ومنه قوله تعالى في البقرة ﴿مَتَٰعُۢ بِٱلۡمَعۡرُوفِۖ حَقًّا عَلَى ٱلۡمُتَّقِينَ﴾ [٢٤١]»[١]، وذكر الجصاص[٢] أن العرف بمعنى المعروف ثم قال: «المعروف ما حسن في العقل فعله، ولم يكن منكرا عند ذوي العقول الصحيحة»[٣]، وذكر ابن العربي من معاني العرف «ما لا ينكره الناس من المحاسن التي اتفقت عليها الشرائع»[٤]، ويقول ابن النجار: «وكل ما تكررَ من لفظ "المعروفِ " في القرآنِ، نحوُ قولِه سبحانه: ﴿وَعَاشِرُوهُنَّ بِٱلۡمَعۡرُوفِۚ﴾ [النساء١٩] فالمرادُ به ما يتعارفه الناسُ في ذلك الوقتِ من مثلِ ذلك الأمرِ»[٥]، والشوكاني[٦] يقول: «المعروف ما

---

(١)نزهة الأعين النواظر في علم الوجوه والنظائر ص٥٧٥

(٢)هو أبو بكر أحمد بن علي الرازي البغدادي، المعروف بالجصاص لعمله بالجص، فقيه أصولي مفسر من أئمة الحنفية المجتهدين في عصره، من أهل الري، ولد في بغداد سنة ٣٠٥هـ ونشأ فيها وتلقى العلم ورحل إلى الأهواز ونيسابور ثم رجع بغداد وتفرغ للتدريس وامتنع من القضاء، حتى توفي بها سنة ٣٧٠هـ، وكان مشهورا بالزهد، له مؤلفات في الأصول والتفسير (انظر: سير النبلاء ١٦/٣٤٠، البداية ١١/٢٥٣، الشذرات ٣/٧١، الأعلام ١/١٧١).

(٣)أحكام القرآن للجصاص ٤/٢١٤

(٤)أحكام القرآن ٢/٣٥٩

(٥)شرح الكوكب المنير ٤/٤٤٩.

(٦)هو بدر الدين أبو علي محمد بن علي بن محمد بن عبد الله الشوكاني، مفسر وفقيه أصولي مجتهد من أهل اليمين، ولد بشوكان في اليمين سنة ١١٧٣هـ ونشأ بصنعاء وتعلم فيها وتولى القضاء فيها واستمر فيه حتى موته سنة ١٢٥٠هـ، ترك ١١٤مؤلفا فيما ذكر الزركلي (انظر: البدر الطالع٢/٢١٤، الفتح المبين٣/١٤٤، معجم المطبوعات١١٦٠، الأعلام٦/٢٩٨).

عرف في الشرع والعادة الموافقة له»[١]، ومواضع ورودها في الحديث متعددة لا تخرج عن هذا المعنى على الجملة، يقول ابن الأثير: «قد تكرر ذكر "المعروف" في الحديث، وهو اسم جامع لكل ما عرف من طاعة الله والتقرب والإحسان إلى الناس، وكل ما ندب إليه الشرع ونهى عنه من المحسنات والمقبحات، وهو من الصفات الغالبة: أي أمر معروف بين الناس إذ رأوه لا ينكرونه»[٢]، وسأذكر طرفا من ذلك هنا:

(١) من القرآن:

أ- قوله تعالى ﴿خُذِ ٱلْعَفْوَ وَأْمُرْ بِٱلْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ ٱلْجَـٰهِلِينَ﴾ [الأعراف١٩٩] فمن تفسيرات العرف في الآية ما تعارفه الناس واستطابته نفوسهم[٣].

ب- وقوله تعالى ﴿وَعَلَى ٱلْمَوْلُودِ لَهُۥ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِٱلْمَعْرُوفِ﴾ [البقرة٢٣٣] يقول ابن العربي: «وحمل على العرف والعادة في مثل ذلك العمل، ولولا أنه معروف ما أدخله الله في المعروف»[٤]، ويقول الجصاص: «فإذا اشتطت المرأة وجلبت من النفقة أكثر من المعتاد المتعارف لمثلها لم تعط وكذلك إذا قصر الزوج عن مقدار نفقة مثلها في العرف والعادة لم يحل ذلك، وأجبر على نفقة مثلها»[٥].

---

(١)فتح القدير ١/٢٥٣.

(٢)النهاية في غريب الحديث ٣/٢١٦

(٣)انظر: الجامع لأحكام القرآن للقرطبي٩ /٢٢٠، وفتح القدير للشوكاني ٢/٢٧٩

(٤)أحكام القرآن لابن العربي ١/٢٧٤

(٥)أحكام القرآن للجصاص ٢/١٠٥-١٠٦

ج- وقوله تعالى: ﴿وَمَن كَانَ فَقِيرًا فَلْيَأْكُلْ بِٱلْمَعْرُوفِ﴾ [النساء٦] وقد ترجم البخاري على هذه الآية "باب من أجرى أمر الأمصار على ما يتعارفون بينهم في البيوع والإجارة والمكيال والوزن وسننهم ومذاهبهم المشهورة"[1]، وقال ابن المنير[2]: «مقصوده بهذه الترجمة إثبات الاعتماد على العرف، وأنه يقضى به على ظواهر الألفاظ »[3].

(٢) ومن الحديث:

أ- قوله ﷺ في خطبة الوداع عن النساء"ولهن عليكم رزقهن وكسوتهن بالمعروف"[4].

ب- وقوله ﷺ في نفقة المملوك "للمملوك طعامه وكسوته بالمعروف"[5] وقد اتفقوا على أنها غير مقدرة بالشرع[1].

---

(١)انظر: فتح الباري ٤/٥١٠

(٢)هو ناصر الدين أبو العباس أحمد بن محمد بن منصور الجذامي الجروي الإسكندري المالكي المعروف بابن المُنَيِّر، من علماء الإسكندرية وأدبائها، ولي القضاء فيها والخطابة مرتين، ولد سنة ٦٢٠هـ، وبرع في الفقه والأصول والنظر والعربية والبلاغة، له تصانيف منها "المتواري على تراجم أبواب البخاري" (انظر: فوات الوفيات ١/١٤٩، النجوم ٧/٣٦١، الشذرات ٥/٣٨١، الأعلام ١/٢٢٠).

(٣)المتواري على تراجم البخاري لناصر الدين ابن المنير ص ٢٤٦، وانظر أيضا: فتح الباري ٤/٥١١

(٤)أخرجه مسلم برقم(١٢١٨) في كتاب الحج (النووي٨/١٨٤) من حديث جابر الطويل في حجة النبي ﷺ.

(٥)أخرجه مسلم برقم (١٦٦٢) في كتاب الأيمان (النووي١١/١٣٤) من حديث أبي هريرة بلفظ "للمملوك طعامه وكسوته ولا يكلف من العمل إلا ما يطيق"، وليس فيه "بالمعروف" رغم أن الحافظ عزاه إلى مسلم مع هذه اللفظة (انظر: الفتح٥/٢١٩، التلخيص٤/١٣)، وكذا فعل المباركفوري (انظر: التحفة ٦/٦٤) والألباني في

=

ج- وحديث الأرض التي أصابها عمر رضي الله عنه من خيبر فأوقفها، وفيه "ولا جناح على من وليها أن يأكل منها بالمعروف"[٢]، فمن معاني المعروف هنا "القدر الذي جرت به العادة"[٣].

ثانيا: النصوص التي تحيل في التقدير إلى ما تعارف عليه الناس

(١) ومنها قوله تعالى في كفارة اليمين ﴿فَكَفَّـٰرَتُهُۥٓ إِطۡعَامُ عَشَرَةِ مَسَـٰكِينَ مِنۡ أَوۡسَطِ مَا تُطۡعِمُونَ أَهۡلِيكُمۡ﴾ [المائدة٨٩]، وفي كفارة الظهار ﴿فَمَن لَّمۡ يَسۡتَطِعۡ فَإِطۡعَامُ سِتِّينَ مِسۡكِينًاۚ﴾ [المجادلة٤] فقد اعتبر ابن

(الإرواء٧/٢٣٣)، ولكن هذه اللفظة جاءت في رواية مالك التي ذكرها بلا إسناد برقم (١٨٣٦) (الموطأ٧٤٦) وأسندها ابن عبد البر في (التمهيد٢٤/٢٨٣) من طريق أبي داود قال حدثنا أحمد بن حفص بن عبد الله قال حدثني أبي قال حدثنا إبراهيم بن طهمان عن مالك بن أنس عن ابن عجلان عن أبيه عن أبي هريرة "، وقال: "لم يقل أحد في هذا الحديث (بالمعروف) إلا مالك وحده" (الاستذكار ٢٧/٢٨٤، التمهيد٢٤/٢٨٦).

(١)انظر: مراتب الإجماع لابن حزم ص٨٠، مجموع الفتاوى ٣٤/٨٩، زاد المعاد لابن القيم ٥/٤٩١

(٢)أخرجه البخاري برقم(٢٧٣٧) في كتاب الشروط باب الشروط في الوقف(الفتح٥/٤٤٥)، ومسلم برقم (١٦٣٢) في كتاب الوصية (النووي١١/٨٦) من حديث ابن عمر "أن عمر بن الخطاب أصاب أرضا بخيبر فأتى النبي ﷺ يستأمره فيها فقال يا رسول الله إني أصبت أرضا بخيبر لم أصب مالا قط أنفس عندي منه فما تأمر به قال إن شئت حبست أصلها وتصدقت بها قال فتصدق بها عمر أنه لا يباع ولا يوهب ولا يورث وتصدق بها في الفقراء وفي القربى وفي الرقاب وفي سبيل الله وابن السبيل والضيف لا جناح على من وليها أن يأكل منها بالمعروف ويطعم غير متمول " لفظ البخاري.

(٣)انظر: فتح الباري ٥/٥٠٤

العربي الإحالة على الوسط في الإطعام في كفارة اليمين وترك التقدير في كفارة الظهار إحالة على العادة فهي دليل شرعي معتبر وفي هذا يقول: «قد بينا أنه ليس له تقديرٌ شرعي وإنما أحاله الله سبحانه على العادة، وهي دليلٌ أصولي بنى الله عليه الأحكامَ وربط به الحلال والحرام، وقد أحاله الله على العادة فيه وفي الكفارة»[١]، ومما يؤيد هذا تفسير ابن عباس وابن جبير[٢] (الوسط) في الآية بأنه "ليس بأرفعه ولا أدناه"[٣]، فالواضح من ذلك أنهم جعلوا مرد الأمر في بيان الأوسط إلى العرف[٤].

(٢) وقوله تعالى ﴿لِيُنفِقْ ذُو سَعَةٍ مِّن سَعَتِهِۦۖ وَمَن قُدِرَ عَلَيْهِ رِزْقُهُۥ

---

(١)أحكام القرآن لابن العربي ٤/٢٨٩

(٢)هو أبو عبد الله سعيد بن جبير بن هشام الأسدي الوالبي مولاهم الكوفي، أحد الأعلام ثقة ثبت فقيه، كان أعلم التابعين على الإطلاق، يقول عنه الذهبي: "روي عن ابن عباس فأكثر وجود"، ولد سنة ٤٥هـ، وقتله الحجاج سنة ٩٥هـ بواسط (انظر: سير النبلاء ٤/٣٢١، طبقات ابن سعد٦/٢٥٦، طبقات الشيرازي ٨٢، التقريب٢٣٤).

(٣)انظر: أحكام القرآن للجصاص٤/١١٨، وأورد السيوطي أثر ابن عباس في(الدر المنثور٢/٣١٣) فقال: "أخرج ابن جرير وابن أبي حاتم وأبو الشيخ وابن مردويه عن ابن عباس قال: كان الرجل يقوت أهله قوتا فيه فضلٍ وبعضهم يقوت قوتا دون ذلكِ فقال الله (من أوسط ما تطعمون أهليكم) ليس بأرفعه ولا أدناه "، وأثر ابن جبير فقال:"وأخرج عبد بن حميد وابن جرير وأبو الشيخ عن سعيد بن جبير قال: كان أهل المدينة يفضلون الحر على العبدِ والكبير علىالصغيرِ يقولون: الصغير على قدره والكبير على قدرهِ فنزلت (من أوسط ما تطعمون أهليكم) فأمروا بأوسط من ذلك ليس بأرفعه "، وأخرج الأثرين الطبري في (تفسيره ٧/٢٢) بسنده.

(٤)انظر: تيسير الفقه الجامع للاختيارات الفقهية لشيخ الإسلام ابن تيمية، د/ أحمد موافى ٣/١٢٥٦

﴿فَلْيُنفِقْ مِمَّآ ءَاتَىٰهُ ٱللَّهُ﴾ [الطلاق٧] يقول ابن العربي في دلالة هذه الآية: «هذا يفيد أن النفقةَ ليست مقدّرةً شرعا وإنما تتقدر عادةً بحسب الحالة من المنفِق والحالة من المنفَق عليه، فتُقَدّر بالاجتهاد على مَجْرى العادة»[١].

(٣) وقوله تعالى ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لِيَسْتَـْٔذِنكُمُ ٱلَّذِينَ مَلَكَتْ أَيْمَـٰنُكُمْ وَٱلَّذِينَ لَمْ يَبْلُغُوا۟ ٱلْحُلُمَ مِنكُمْ ثَلَـٰثَ مَرَّٰتٍ ۚ مِّن قَبْلِ صَلَوٰةِ ٱلْفَجْرِ وَحِينَ تَضَعُونَ ثِيَابَكُم مِّنَ ٱلظَّهِيرَةِ وَمِنۢ بَعْدِ صَلَوٰةِ ٱلْعِشَآءِ ۚ ثَلَـٰثُ عَوْرَٰتٍ لَّكُمْ ۚ لَيْسَ عَلَيْكُمْ وَلَا عَلَيْهِمْ جُنَاحٌۢ بَعْدَهُنَّ ۚ طَوَّٰفُونَ عَلَيْكُم بَعْضُكُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ ۚ كَذَٰلِكَ يُبَيِّنُ ٱللَّهُ لَكُمُ ٱلْـَٔايَـٰتِ ۗ وَٱللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾ [النور٥٨]، ووجه الدلالة فيه: «أن الله تعالى أمر بالاستئذان في هذه الأوقات التي جرت العادة فيها بالابتذال ووضع الثياب فانبنى الحكم الشرعي على ما كانوا يعتادونه»[٢]، ويؤيد هذا الوجه في الآية ربط ابن عباس الحكم الوارد فيها بالعرف الذي كان سائدا وقت نزولها من عدم وجود الستر ونحوها ولهذا فهو يرى زوال الحكم بزوال العرف وجريان العادة باتخاذ الستور[٣]، فقوله رضي الله عنه يفهم منه دوران هذا الحكم مع العادة

---

(١)أحكام القرآن لابن العربي ٤/٢٨٩

(٢) المجموع المذهب للعلائي ٢/٤٠١، و انظر أيضا: شرح الكوكب المنير ٤/٤٥٠.

(٣) انظر: أحكام القرآن لابن العربي٣/٤١٤، والجامع لأحكام القرآن للقرطبي ١٢/٢٠٠، وأورد الأثر السيوطي في (الدر المنثور٥/٥٦) فقال: "أخرج أبو داود وابن المنذر وابن أبي حاتم وابن مردويه والبيهقي في السنن عن ابن عباس أن رجلين سألاه عن الاستئذان في الثلاث عورات التي أمر الله بها في القرآن فقال ابن عباس: أن الله ستير يحب السترِ وكان الناس ليس لهم ستور على أبوابهم ولا حجال في بيوتهم =

والعرف فكلما دعا إليه عرف الناس وعادتهم عمل به وما لم يدع إليه فلا يعمل به، وهذا أولى ممن قال بأن ذلك يلزم منه القول بنسخ الآية، وهذا هو ما فهمه القرطبي[١] من قول ابن عباس بخلاف ما حمله عليه ابن العربي[٢].

(٤) وقوله تعالى ﴿وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلًا مِّن قَبْلِكَ وَجَعَلْنَا لَهُمْ أَزْوَاجًا وَذُرِّيَّةً﴾ [الرعد٣٨]، يقول العلائي[٣]: «فإن هذا رد على من قال ﴿مَالِ هَٰذَا ٱلرَّسُولِ يَأْكُلُ ٱلطَّعَامَ وَيَمْشِي فِي ٱلْأَسْوَاقِ﴾ [الفرقان٧]فأخبر الله تعالى بأن هذه عادة الرسل المتقدمين قبله فهذا يقتضي اعتبار العادة»[٤].

فربما فاجأ الرجل خادمه أو ولده أو يتيمه في حجره وهو على أهله فأمرهم الله أن يستأذنوا في تلك العورات التي سمى الله ثم جاء الله بعد بالستور وبسط الله عليهم في الرزق فاتخذوا الستور واتخذوا الحجال فرأى الناس أن ذلك قد كفاهم من الاستذان الذي أمروا به"، وأسنده ابن كثير في (تفسيره٣/٢٨٥) من طريق ابن أبي حاتم، وقال"هذا إسناد صحيح إلى ابن عباس".

(١) انظر: الجامع لأحكام القرآن للقرطبي ١٢/٢٠٠.

(٢) انظر: أحكام القرآن لابن العربي ٣/٤١٤.

(٣)هو صلاح الدين أبو سعيد خليل بن كَيكَلدي بن عبد الله العلائي الدمشقي الشافعي التركي، محدث مشارك في شتى العلوم، ولد بدمشق سنة ٦٩٤هـ وتلقى العلم بها ورحل إلى القدس ومكة ومصر، ودرس بدمشق والقدس وتولى مشيخة بعض المدارس فيهما، وتوفي بالقدس سنة ٧٦١هـ، وترك مؤلفات كثيرة في شتى الفنون (انظر: طبقات السبكي ١٠/٣٥، البداية ١٤/٢١٣، الدرر٢/٩٠، الأعلام ٢/٣٢١).

(٤) المجموع المذهب للعلائي ٢/٤٠١.

(٥) وحديث أنس "حجم رسول ﷺ أبو طيبة فأمر له رسول ﷺ بصاع من تمر"[١] قال ابن حجر ووجه الدلالة فيه "كونه ﷺ لم يشارطه اعتمادا على العرف في مثله"[٢].

(٦) قضاء الرسول ﷺ "أن على أهل الحوائط حفظها بالنهار، وعلى أهل المواشي حفظها بالليل"[٣] يقول الخطابي معللا هذا الحكم: «لأن في العرف أن أصحاب الحوائط والبساتين يحفظونها بالنهار ويوكلون بها الحفاظ والنواطير ومن عادة أصحاب المواشي أن يسرحوها بالنهار ويردوها مع الليل إلى المراح فمن خالف هذه العادة كان به خارجا عن

---

(١)أخرجه البخاري برقم(٢١٠٢) في كتاب البيوع باب ذكر الحجام (الفتح٤/٤٠٧)، ومسلم برقم (١٥٧٧) في كتاب المساقاة (النووي ١٠/٢٤٢) من حديث أنس.

(٢)فتح الباري ٤/٥١٢

(٣)أخرجه أبو داود برقم (٣٥٩٦) من طريق الزهري عن محيصة عن أبيه، وبرقم (٣٥٧٠) من طريق محيصة عن البراء في كتاب البيوع والإجارات باب المواشي تفسد الزرع (السنن ٣/٨٢٨-٨٣٠)، وابن ماجه برقم (٢٣٣٢) في كتاب الأحكام باب الحكم فيما أفسدت المواشي (السنن٢/٧٨١)، من طريق ابن محيصة مرسلا ومسندا عن البراء، ومالك برقم (١٤٦٧) في كتاب القضاء باب القضاء في الضواري والحريسة من طريق ابن محيصة مرسلا، وابن حبان في صحيحه برقم(٦٠٠٨) (ابن بلبان١٣/٣٥٤-٣٥٥)مسندا، والحاكم كذلك برقم (٢٣٠٣) في كتاب البيوع (المستدرك٢/٤٧-٤٨)، وقال صحيح الإسناد على اختلاف فيه بين معمر والأوزاعي، ووافقه الذهبي، وقال الشافعي "أخذنا به لثبوته واتصاله ومعرفة رجاله" (اختلاف الحديث ٣٠٢)، وتكلم ابن عبد البرعلى الخلاف في سنده المرفوع ثم قال"على أي حال فالحديث من مراسيل الثقات لأن جميعهم ثقة، وهو حديث تلقاه أهل الحجاز وطائفة من أهل العراق بالقبول والعمل" (الاستذكار٢٢/٢٥٢) فالحديث رواته كلهم ثقات فأقل أحواله أن يكون حسنا، والله أعلم.

رسوم الحفظ إلى حدود التقصير والتضييع، فكان كمن ألقى متاعه في طريق شارع أو تركه في غير موضع حرْزٍ فلا يكون على آخذه قطع»[١]؛ ولهذا اعتبره العلائي وابن النجار أدل شيء على اعتبار العادة في الشرع وبناء الأحكام عليها؛ لأن النبي ﷺ بنى التضمين على ما جرت به العادة[٢].

ثالثا: الإجماع دليل على العرف

سبق أن ذكرت أن اعتبار العرف أمر متفق عليه على وجه الإجمال وإن وقع بعض الاختلاف فيه فهو لا يتناول أصل اعتباره وإنما هو جارٍ في بعض التفصيلات التي لا ترد على محل استدلالنا به في مجال التقعيد والرجوع إليه في تطبيق الأحكام العملية في حياة الناس وهذا هو الإجماع العملي، وقد سبق أن نقلت معنى ذلك عن القرافي وغيره، فيكون مجمعا على اعتباره تطبيقيا حيث وجدت فروع متفق على بنائها على العرف كنفقة الزوجة التي انعقد إجماع الصحابة والتابعين الفعلي على تقديرها بالكفاية العرفية كما حكى ابن حجر[٣]، والاستصناع[٤] الذي اتفق الفقهاء على

---

(١) معالم السنن للخطابي مع تهذيب سنن أبي داود للمنذري ٢٠٢/٥.

(٢)انظر: المجموع المذهب للعلائي ٤٠٥/٢، شرح الكوكب المنير ٤٥٢/٤.

(٣) انظر: فتح الباري ٦٢٥/٩، وذلك معنى قول شيخ الإسلام ابن تيمية: "هذه عادة المسلمين على عهد رسول الله ﷺ، وخلفائه، لايعلم قط أن رجلا فرض لزوجته نفقة، بل يطعمها ويكسوها" (مجموع الفتاوى ٧٩/٣٤)

(٤) الاستصناع في الاصطلاح الفقهي يقصد به: طلب عمل شيء خاص، على وجه مخصوص، كأن يقول اصنع لي الشيء الفلاني بكذا فيقبل الصانع (انظر: معجم المصطلحات الاقتصادية في لغة الفقهاء لنزيه حماد ص٥٩، معجم لغة الفقهاء ص٦٢).

القول به بناء على كونه عادة مستقرة[1]، وكاتفاقهم على أن مرجع تحديد العيب في السلعة العرف[2]، وكاتفاقهم على عدم تحديد مقدار نفقة الخدم والمماليك وأن مرجعها العرف[3]، يقول القرافي في تقرير الإجماع على جريان العرف في الأحكام ودورانها عليه وجودا وعدما: «الأحكام المترتبة على العوائد تدور معها كيفما دارت وتبطل معها إذا بطلت كالنقود في المعاملات والعيوب في الأعراض في البياعات فلو تغيرت العادة في النقد والسكة إلى سكة أخرى لحمل الثمن في البيع عند الإطلاق على السكة التي تجددت العادة بها دون ما قبلها، وكذلك إذا كان الشيء عيبا في الثياب في العادة رددنا به المبيع فإذا تغيرت العادة وصار ذلك المكروه محبوبا موجبا لزيادة الثمن لم ترد به، وبهذا القانون تعتبر جميع الأحكام المرتبة على العوائد، وهو تحقيق مجمع عليه بين العلماء لا اختلاف فيه»[4]؛ ولهذا قال العلائي بعد أن ساق جملة أدلة على اعتبار العرف: «فهذه الأدلة بمجموعها تفيد القطع باعتبار العادة وترتيب الأحكام الشرعية عليها»[5].

---

(١)،يقول السرخسي عن مستند جواز الاستصناع: "..تعامل الناس في ذلك فإنهم تعاملوه من لدن رسول الله ﷺ إلى يومنا هذا من غير نكير منكر،وتعامل الناس من غير نكير أصل من الأصول" (المبسوط ١٢/ ١٣٨)، وانظر أيضا:بدائع الصنائع للكاساني ٥/٢-٣، وهو عند شيخ الإسلام ابن تيمية داخل تحت معنى الإجارة، لأنه عقد على منفعة، ويجري على العادة المعروفة فيه (انظر: مجموع الفتاوى ٣٤/٧٢)

(٢)انظر:الذخيرة للقرافي ٥/٥٧

(٣)انظر: مراتب الإجماع لابن حزم ص٨٠، مجموع الفتاوى ٣٤/٨٩، زاد المعاد لابن القيم ٥/٤٩١

(٤) الفروق للقرافي ١/١٧٦.

(٥)المجموع المذهب ٢/٤٠٥.

رابعا: المصلحة والحاجة دليل على اعتبار العرف

لاشك أن تحقيق مصالح العباد ورفع الحرج عنهم مقصد من مقاصد الشارع التي تضافرت أدلة الشرع على إثباته وتأكيده، وقد كان لنا في مناسبات متعددة وقفات مع هذا المعنى أكدنا تأصل ذلك في روح الشرع الإسلامي وتمكنه منهجا وتطبيقا لدى ابن تيمية، وفي هذه القاعدة أشرنا إلى أن اعتبار العرف ينبني أساسا على أنه مصلحة وحاجة ضرورية للناس لا يمكنهم الاستغناء عنها، كما يقول السرخسي: «إن في النزوع عن العادة الظاهرة حرجا بينا»[1]، ذلك أن حمل الناس على ترك ما ألفوه من عاداتهم فيه حرج بالغ لا تأتي الشريعة- بما عرف عنها بأدلة قطعية الدلالة والثبوت من رفع للحرج ومراعاة للتيسير في حياة الناس- بمثله[2]؛ ولهذا بنى الشاطبي –رحمه الله- أدلته على اعتبار العرف والعادات على هذا الأصل وهو مراعاة المصالح وكون عدم اعتبار العرف تكليفا بما لا يطاق[3]، ومن ذلك قوله: «فإنا وجدنا الشارع قاصدا لمصالح العباد والأحكام العادية تدور معه حيثما دار»[4]، ومع ما عرف عن منهج ابن تيمية فلا يلزمنا كبير عناء في الحجة والبرهان لكي نؤكد أنه اعتمد في إثبات العرف والعادة وتحكيمهما على هذا الأصل أيضا؛ فهو يرى أن: «كل ما احتاج الناس إليه في معاشهم ولم يكن سببه معصية هي ترك واجب أو فعل محرم لم يحرم

---

(١)المبسوط ١٣/ ١٤-١٥.

(٢)انظر: إعلام الموقعين لابن القيم ٣/ ١١.

(٣)انظر: الموافقات ٢/ ٢٨٧-٢٨٨، وقد سبق أن نقلت قوله في هذا، في ص٤٩٦.

(٤)الموافقات ٢/ ٣٠٥.

عليهم؛ لأنهم في معنى المضطر الذي ليس بباغ ولا عاد»[(١)]، ويقول في جواز بعض المعاملات التي جرت عليها عادة الناس وتعلقت بها مصالحهم: «ولا ريب أن هذا هو الذي عليه عمل المسلمين من زمن النبي ﷺ وإلى هذا التاريخ ولا تقوم مصلحة الناس بغير هذا وما يظن أن هذا نوع غرر فمثله جائز في غيره من البيوع؛ لأنه يسير والحاجة داعية إليه وكل واحد من هذين يبيح ذلك فكيف إذا اجتمعا؟»[(٢)]، وبهذا المسلك أخذ الشيخ المراغي[(٣)] في إثبات حجية العرف، يقول: «وأرى أن العمل به عمل بالأدلة الشرعية وعمل بما يستفاد من مدارك التشريع في مواطن كثيرة، وإن شئت فقل: إنه الكتاب ففي الكتاب الكريم ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ﴾ [البقرة١٨٥]، ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ [الحج٧٨]، وهذان النصان يجب أن تبقى سيطرتهما تامة على جميع التشريع الإسلامي، فإذا وجدنا أن العمل بالنصوص الخاصة يوقع في الحرج لحدوث ضرورة ما أو لحدوث عرف عام يوجب تركه الحرج وجب أن تقف النصوص الخاصة من عملها في تلك المواطن، وأن يعمل بالنص العام القاطع الموجب لنفى الحرج من ذلك نعلم أن العرف ليس دليلا وأنه لم يعمل به لاعتباره دليلا وإنما يعمل به امتثالا للدليل العام

---

(١)مجموع الفتاوى ٢٩/٦٤، القواعد الفقهية النورانية، لابن تيمية، ص ١٦٥.

(٢)مجموع الفتاوى ٢٠/٣٤٦.

(٣)هو: محمد بن مصطفى بن محمد بن عبد المنعم المراغي، باحث مصري، ممن تولوا مشيخة الأزهر، ولد بالمراغة في صعيد مصر سنة ١٢٩٨، وولي القضاء بمصر والسودان، له مصنفات، توفي بالإسكندرية سنة ١٣٦٤هـ ودفن في القاهرة، (انظر: الأعلام ٧/١٠٣، الأعلام الشرقية ٢/١٧٦).

القاطع الموجب لنفى الحرج »[1].

الأدلة الخاصة

وأعني بها تلك الأدلة التي ورد فيها التصريح على أن بعض المقادير ترك تحديدها من قبل الشرع وأحيل في تحديدها وتقديرها إلى العرف مما يدل على أن العرف مرجع ما لم يتحدد في شرع ولا لغة كما هو منطوق قاعدتنا، ومن ذلك ما يلي:

(١) قوله تعالى ﴿وَمَتِّعُوهُنَّ عَلَى ٱلْمُوسِعِ قَدَرُهُۥ وَعَلَى ٱلْمُقْتِرِ قَدَرُهُۥ مَتَـٰعًۢا بِٱلْمَعْرُوفِ﴾ [البقرة٢٣٦] فقد ترك الله تعالى تحديد مقدار المتعة الواجبة للمطلقة وأحاله إلى المعروف بمعانيه التي سبقت الإشارة إليها، وفي ذلك يقول الجصاص: «وإثبات المقدار على اعتبار حاله في الإعسار و اليسار طريقه الاجتهاد وغالب الظن، ويختلف ذلك في الأزمان أيضاً لأن الله تعالى شرط في مقدارها شيئين أحدهما اعتبارها بيسار الرجل وإعساره والثاني أن يكون بالمعروف مع ذلك فوجب اعتبار المعنيين في ذلك، وإذا كان كذلك وكان المعروف منهما موقوفا على عادات الناس

---

(١) الاجتهاد في الإسلام للشيخ مصطفى المراغي، ص ٥١، ويمكن الرجوع إليه للاستزادة حول حجية العرف من هذه الجهة، وانظر في بيان ارتباط اعتبار العرف برفع الحرج: الفصل الذي عقده الإمام ابن القيم في كتابه القيم "إعلام الموقعين ٣/١١-٥١" بعنوان تغير الفتوى بحسب تغير الأزمنة والأمكنة، والأحوال والنيات والعوائد، فقد بين فيه كون اعتبار العرف في الفتوى مظهرا من مظاهر اليسر ورفع الحرج في الشرع الإسلامي، وضرب لذلك عدة أمثلة من الفروع الفقهية، وانظر أيضا: فصل "العرف والعادة" الذي وضعه الدكتور يعقوب الباحسين في كتابه "رفع الحرج في الشريعة الإسلامية "، ص٣٤٧-٣٧٩، والدكتور صالح بن حميد، في فصل مماثل، في كتابه الذي يحمل نفس الاسم، ص ٣٢١-٣٢٦.

فيها والعادات قد تختلف وتتغير وجب بذلك مراعاة العادات في الأزمان»[١].

(٢) وقوله ﷺ لهند بنت عتبة "خذي ما يكفيك وولدك بالمعروف"[٢]، فهو صريح في أن المقدار ليس محددا في الشرع وإلا لحدده لها مع علمه بحالها وحال زوجها من يسار وإقتار، وغير معروف القدر في اللغة؛ ولهذا جعل المعيار هو مقدار الكفاية العرفية، فعرف كقاعدة عامة أن المقادير غير المحددة شرعا ولا لغة يرجع فيها للعرف، يقول ابن تيمية: «فأمرها أن تأخذ الكفاية بالمعروف ولم يقدر لها نوعا ولا قدرا، ولو تقدر ذلك بشرع أو غيره لبين لها القدر والنوع، كما بين فرائض الزكاة والديات»[٣]؛ ولهذا قال النووي: «فيه اعتماد العرف في الأمور التي ليس فيها تحديد شرعي»[٤]، وقال ابن حجر: «فأحالها على العرف فيما ليس فيه تحديد شرعي»[٥]، وقد فسر المعروف في الحديث بأنه: «القدر الذي عرف بالعادة أنه الكفاية»[٦]، ويقول ابن القيم: «والله ورسولُه ذكرا الإنفاق مطلقا من غير تحديد ولا تقدير ولا تقييد فوجب رَدُّه إلى العُرفِ لو لم يرده إليه النبيُّ ﷺ، فكيف وهو الذي رد ذلك إلى العرف

---

(١) أحكام القرآن للجصاص ١٤٣/٢.

(٢) أخرجه البخاري برقم (٥٣٦٤) في كتاب النفقات باب إذا لم ينفق الرجل فللمرأة أن تأخذ.. (الفتح٦٣٤/٩)، ومسلم برقم (١٧١٤) في كتاب الأقضية (النووي١٢/٧-١٠) من حديث عائشة.

(٣) مجموع الفتاوى ٨٦/٣٤.

(٤) صحيح مسلم بشرح النووي ٨/١٢.

(٥) فتح الباري ٥١٢/٤.

(٦) فتح الباري ٦٣٥/٩.

وأرشد أمته إليه ؟.. ولو كانت مقدرة لأمر النبي ﷺ هندا أن تأخذ المقدَّرَ لها شرعا ولما أمرها أن تأخذ ما يكفيها مِن غير تقدير ورَدَّ الاجتهادَ في ذلك إليها»[١].

(٣) وحديث عائشة في المستحاضة وفيه "دعي الصلاة قدر الأيام التي كنت تحيضين فيها"[٢]، وفي الحديث الآخر "امكثي قدر ما كانت تحبسك حيضتك ثم اغتسلي "[٣]، وحديث أم سلمة في المرأة التي كانت تهراق الدم، وفيه "لتنظر عدة الليالي والأيام التي كانت تحيضهن من الشهر قبل أن يصيبها الذي أصابها فلتترك الصلاة قدر ذلك من الشهر"[٤]، وكما أفتى حمنة بنت جحش أن ترجع إلى عادة النساء في الحيض والطهر[٥]،

---

(١) زاد المعاد ٥/٤٩٢.

(٢) أخرجه البخاري برقم(٣٢٥) في كتاب الحيض باب إذا حاضت في شهر ثلاث حيض (الفتح١/٥٦٠)، مسلم برقم (٣٣٣) في كتاب الحيض (النووي ٤/١٦-١٧).

(٣) أخرجه مسلم برقم (٣٣٤) في كتاب الحيض (النووي ٤/٢٦) من حديث عائشة في قصة استفتاء أم حبيبة بنت جحش.

(٤)رواه مالك برقم (١٣٨) في الطهارة باب المستحاضة (الموطأ٦١)، وأبو داود رقم (٢٧٤ –٢٧٨) في كتاب الطهارة باب في المرأة تستحاض.. (السنن١/١٨٧-١٩٠)، والنسائي برقم (٣٥٢،٣٥٣) في كتاب الحيض باب المرأة تكون لها أيام معلومة تحيضها في الشهر (السنن١/١٨٢) قال ابن الملقن "اسناده على شرط الصحيح" (تحفة المحتاج١/٢٤٠) فالحديث صحيح (انظر أيضا: الزرقاني الموطأ ١/١٧٨، صحيح الجامع الصغير للألباني برقم٥٠٧٦).

(٥) في حديث طويل رواه أبو داود برقم (٢٨٧) في الطهارة باب من قال إذا أقبلت الحيضة تدع الصلاة (السنن١/١٩٩-٢٠٣)، والترمذي برقم (١٢٨) في الطهارة باب ما جاء في المستحاضة أنها تجمع بين الصلاتين بغسل واحد (التحفة =

فهذه الأحاديث برواياتها المختلفة تدل على أن مقدار الحيض غير محدد شرعا ولا لغة وإنما المرجع في تحديده ما تعرفه المرأة من عادتها كما في حديث عائشة وأم سلمة، كما قال ابن حجر: «فوكل ذلك لأمانتها ورده إلى عادتها وذلك يختلف باختلاف الأشخاص»(١)، إذ لو كان له مقدار محدد شرعا لحدده لها ﷺ لأن تأخير البيان عن وقت الحاجة لا يجوز ولا يعرف له تحديد في اللغة فرجع فيه إلى العادة، لا سيما مع تصريح النبي ﷺ بذلك لها في هذه الأحاديث، وكما أرجعها إلى عادة النساء بوجه عام في قصة حمنة بنت جحش، يقول ابن تيمية: «فلو كان للحيض وغيره مما لم يقدره النبي ﷺ، حد عند الله ورسوله لبينه الرسول ﷺ، فلما لم يحده دل على أنه رد ذلك إلى ما يعرفه النساء ويسمى في اللغة حيضا؛ ولهذا كان كثير من السلف إذا سئلوا عن الحيض قالوا: سلوا النساء فإنهن أعلم بذلك، يعني: هن يعلمن ما يقع من الحيض وما لا يقع»(٢).

من فروع القاعدة

مر معنا أثناء حديثنا في هذه القاعدة كثير من فروعها وتطبيقاتها الفقهية فهي من الكثرة بحيث لا يمكن إلا بصعوبة بالغة استقصاؤها وجمعها،

١/٣٣٥-٣٣٨)، وابن ماجه برقم (٦٢٧) في الطهارة باب ما جاء في البكر إذا ابتدأت مستحاضة (السنن١/٢٠٥-٢٠٦) وغيرهم وقال الترمذي "هذا حديث حسن صحيح، وسألت محمدا-أي البخاري- عن هذا الحديث فقال هو حسن صحيح، وهكذا قال أحمد بن حنبل"، وقال الصنعاني "فعرفت أن القول بأنه حديث غير صحيح غير صحيح بل صححه الأئمة" (سبل السلام١/١٠٢) فالحديث صحيح (وانظر أيضا: أحاديث الخلاف٢٥٧، تحفة المحتاج١/٢٣٦، نيل الأوطار١/٣١٨-٣١٩).

(١) فتح الباري ١/٥٦٠

(٢) مجموع الفتاوى ١٩/٢٤١

ولست في الحقيقة معنيا بذلك حتى لو لم أجد نفسي مضطرا لهذه الإطالة فكيف وقد أسهبت، ولكن شفيعي نشدان المعرفة والوصول إلى الصواب، ولكنني على كل حال التزاما بما أخذت به نفسي هنا سأذكر جملة من المسائل التي فرعها ابن تيمية على هذه القاعدة معتنيا منها على وجه الخصوص بما يكون شديد الصلة بموضوعي مكتفيا عن غيرها من بقية المسائل بما سبق أن ذكرته في طيات القاعدة من فروع بغية الاختصار، فمنها:

(١) شمول حكم اليمين لكل ما جرت عادة المسلمين على الحلف به، فكل ما قصد به الحض أو المنع أو التصديق أو التكذيب فهو يمين بموجب العرف العام[١]؛ لأن النبي ﷺ وصحابته والعلماء من بعده استعملوا اليمين في كل ذلك فكان ذلك عرفا وعادة[٢]، والله سبحانه لم يفرق في حكم اليمين بين يمين ويمين من أيمان المسلمين فإما أن تكون منعقدة مكفرة أو تكون غير منعقدة وغير مكفرة[٣].

(٢) وأنه يحمل كلام الحالف والناذر على عرفه وعادته لأن الاعتبار بمراده ومقصوده ولا يعرف ذلك إلا بالرجوع إلى عرفه في كلامه وعادته في خطابه[٤].

(٣) وأن من شك في الاستثناء في اليمين رجع إلى عادته في يمينه،

---

(١) انظر:مجموع الفتاوى ٦٩/٣٣، ١٤٢، إعلام الموقعين لابن القيم ٢٨٨/١، ١٦٩.

(٢) انظر:مجموع الفتاوى ٢٧١/٣٥-٢٧٢.

(٣) انظر:مجموع الفتاوى ٣٦/٢٤.

(٤) انظر: الاختيارات، للبعلي، ص ١٧٦،مختصر الفتاوى المصرية، ص ٣٩١، مجموع الفتاوى ١٠١/٣١.

فإن كان ممن تعود الاستثناء فيها حمل عليه، وإلا فلا، إلحاقا للفرد بالأعم الأغلب[1].

(٤) وأن الإطعام الواجب في كفارة اليمين يرجع في تحديده قدرا ونوعا إلى العرف السائد والعادة المستمرة، لأنه مما لم يتحدد بالشرع ولا باللغة فيرجع فيه إلى العرف[2].

* * * * *

(١)انظر: مختصر الفتاوى المصرية، ص ٥٤٢، الاختيارات، للبعلي، ص ٢٦٨

(٢)انظر:مجموع الفتاوى ٣٥/٣٤٩-٣٥٢، ١٩/٢٥٢، ١٠/٢٨٢، ٢٦/١١٣-١١٤، ٣٣/٦٩

القواعد والضوابط الفقهية

عند شيخ الإسلام ابن تيمية

في الأيمان والنذور

بحث استقرائي وتأصيلي لحجية القواعد الفقهية
مع دراسة تمهيدية لنظرية ابن تيمية في العقود

د. محمد بن عبد الله بن الحاج التمبكتي الهاشمي

الجزء الثاني

المكتبة المكية

القاعدة السادسة

الاستثناء لا يرفع الإنشاءات[١]

شرح القاعدة

غرض شيخ الإسلام ابن تيمية الأساسي الذي أورد هذه القاعدة من أجله بيان انحصار مجال عمل الاستثناء بقسم الخبر من أقسام الكلام، وعدم وروده على كل ما يحمل صبغة الإنشاء، سواء كان طلبا محضا أو أمرا أو دعاء أو نحو ذلك، وهو أمر له أهميته بالنسبة للعقود والتصرفات التي يتوقف الحكم بتأثير الاستثناء فيها سواء كان وضعيا أو عرفيا على كونها أخبارا أو إنشاءات والمقدار الذي تحمله من النوعين هو الذي يحكم عليها بموجبه بهذا الحكم أو ذاك، كما سيظهر بجلاء من خلال هذه القاعدة إن شاء الله، ولقد جاءت هذه القاعدة عند ابن تيمية موطئة لتفريقه بين صيغ الإيقاع الإنشائية وصيغ الحلف الخبرية على أساس أن الأولى غير قابلة للرفع أو التعليق بالإنشاء بخلاف الثانية، وهو ما اتخذه - رحمه الله - وسيلة لإثبات رأيه في عدم لزوم اليمين بالطلاق واختط به منهجه الفريد في التفريق بين الحلف بالطلاق وبين إيقاعه، ورغم أن هذا الجانب في مفهوم القاعدة هو دافعنا إلى دراستها والسعي إلى إعطائها ما تستحق من البحث والتمحيص؛ وصولا إلى مضامين فقه ابن تيمية وآرائه التقعيدية إلا أن ذلك لا يحصر مجال تطبيقها بهذا النطاق الضيق، وإلا لما جاز

---

(١) انظر هذه القاعدة في: مجموع الفتاوى ٢٨٥/٣٥، ٣١٢، مختصر الفتاوى المصرية ص ٥٤٧.

ضمها إلى منظومة القواعد حسب الاصطلاح الذي اتفقنا عليه، ولقد سلكتها بدءا ضمن سلسلة الضوابط ظنا مني أنه لا مجال لها خارج الأيمان وهي بذلك أقرب إلى مصطلح الضابط منها إلى مصطلح القاعدة ولكني ما لبثت أن أدركت أن مجال عمل الاستثناء أوسع من أن يخص بباب واحد من أبواب الفقه، فللاستثناء مجاله الواسع في أحكام الفقه، وهو مبحث قائم بذاته من مباحث أصوله، ففي التفريعات يجري الاستثناء في أبواب الطلاق والمعاملات والأقضية وطرق الإثبات فضلا عن الأيمان والنذور، وفي الأصول يعتبر الاستثناء من أهم مخصصات العموم وأقواها أثرا وأكثرها ورودا في مصادر التشريع، وفوق ذلك فإن نص القاعدة يدل على العموم أكثر من دلالته على الخصوص فلفظ "الاستثناء" عام لأنه اسم جنس يدل على الاستغراق فـ"أل" فيه للجنس فيدل على شموله لشتى أنواع الاستثناء وسائر موارده، ولفظ "الإنشاءات" جمع يفيد العموم أيضا خاصة وقد نص الشيخ على إرادته الشمول في مفهوم هذه القاعدة بقوله: «الاستثناء لا يرفع الإنشاءات بأسرها لا الطلاق ولا غيره، كما لا يرفع موجب الطلب»[1]، ولهذا نجد لديه مجالات أخرى لتطبيقها غير مجرد التفريق بين إنشاء الطلاق والحلف به، وسيكون لنا بإذنه تعالى مجال واسع لنثبت ذلك ونمثل عليه بأمثلة شتى فيما يأتي من مباحث القاعدة.

والحديث في هذه القاعدة لابد أن يتناول الإنشاء، والحديث فيه يجر إلى قسيمه الخبر لاسيما والحكم المزدوج في القاعدة يعطى لكل واحد من الاثنين نقيض ما للآخر، وهناك أيضا عنصر الاستثناء بأنواعه وشروطه، ثم يأتي مفهوم القاعدة عند ابن تيمية كالمحصلة لتلك المقدمات؛ وهذا أوان الشروع في ذلك، فأقول وبالله التوفيق:

---

(١)مجموع الفتاوى ٣٥/٣١٢.

تعريف الاستثناء وشروطه وأنواعه

تعريفه

الاستثناء في اللغة مشتق من (ثنى)، وهو أصل يدل على تكرير الشيء مرتين، أو جعله شيئين متواليين[١]، وأطلق هذا المعنى على الاستثناء؛ لأن ذكره يثنى مرة في الجملة ومرة في التفصيل فالقائل: "خرج الناس" فيهم زيد وعمرو، فإذا قال: "إلا زيدا" فقد ذكره مرة أخرى[٢].

ويقصد به عند الفقهاء: "إخراج الشيء مما دخل فيه"[٣]، أو هو: "تكلم بالباقي بعد الثنيا"، كما عرفه الحنفية[٤]، والأول أعم؛ لأنه يشمل الاستثناء الوضعي والعرفي بينما يختص هذا بالوضعي، وأوضح منهما وأشمل تعريف الراغب الأصفهاني وأبي البقاء الكفوي وهو: «إيراد لفظ يقتضي رفع بعض ما يوجبه عموم لفظ متقدم، أو يقتضي رفع بعض ما يوجبه عموم اللفظ»[٥]، وقال الأصوليون: هو كلام ذو صيغ محصورة يدل على أن المذكور فيه لم يرد بالأول[٦]، أو هو عبارة عن لفظ متصل بجملة لا يستقل بنفسه دال بحرف إلا أو أخواتها على أن مدلوله غير مراد مما

---

(١) انظر: معجم مقاييس اللغة ١/٣٩١، مفردات الراغب ص٨٢(ثنى)

(٢) انظر: معجم مقاييس اللغة ١/٣٩١، (ثنى)

(٣) انظر: الدر النقي٣/٥١٦

(٤)انظر: البناية في شرح الهداية ٥/٢٠١، الاختيار ٣/١٤٢، حاشية سعدي أفندي على الهداية بهامش شرح فتح القدير ٤/١٣٥، كشاف اصطلاحات الفنون ١/١٨٢، كليات أبي البقاء ص٩١، القاموس الفقهي٥٣

(٥) مفردات الراغب ص٨٣، و انظر: كليات أبي البقاء ص٩١.

(٦) هذا تعريف الغزالي انظر: المستصفى ٢/١٦٣، والقاضي أبي يعلى انظر: المسودة ص١٥٤.

اتصل به ليس بشرط ولا صفة ولا غاية[١]، وابن تيمية رحمه الله يرى أن هذا التعريف هو أقرب إلى الاصطلاح النحوي منه إلى العرف الفقهي؛ لأن الاستثناء الفقهي في رأيه يشمل كل ما دل على إخراج بعض العبارة من مجموع ما دلت عليه «فلو قال: له هذه الدار ولي منها هذا البيت كان استثناء عندهم، فالاستثناء قد يكون بالمفرد وهو الاستثناء الخاص، وقد يكون بما هو أعم من ذلك كالجملة وهو العام،كما أن الاشتراط بالمشيئة هو استثناء في كلام النبي والصحابة والفقهاء وليس استثناء في العرف النحوي»[٢]، وهو نفس ما قرره ابن حزم بقوله: «الاستثناء هو تخصيص بعض من جملته، أو إخراج شيء ما مما أدخلت فيه شيئا آخر، إلا أن النحويين اعتادوا أن يسموا بالاستثناء ما كان بلفظ حاشا وخلا وإلا وما لم يكن وما عدا وما سوى وأن يجعلوا ما كان خبرا من خبر كقولك: اقتل القوم ودع زيدا مسمى باسم التخصيص لا استثناء وهما في الحقيقة سواء»[٣]، والقرافي يذهب إلى أبعد من ذلك فيرى أن الاستثناء مستخدم لغة في المعنيين: إخراج البعض من الكل، والتعاليق اللغوية التي هي الشروط[٤].

---

(١) هذا تعريف الآمدي انظر: الإحكام ٢/٣٠٨.

(٢) المسودة ص١٥٤، وانظر أيضا: مجموع الفتاوى ١١/١٥٢.

(٣) الإحكام في أصول الأحكام لابن حزم ٤/٤٣٩.

(٤)كما في قوله ﷺ (من حلف فاستثنى) يريد قال في يمينه(إن شاء الله) فسمى التعليق على المشيئة استثناء وبدليل تفسير العلماء لحديث (نهيه ﷺ عن بيع الثنيا) بأنه بيع وشرط فسمى ﷺ الشرط ثنيا، في ذلك دلالة واضحة على اعتبار التعليق على الشرط استثناء(انظر: الاستغناء في الاستثناء للقرافي ص١٦).

أنواعه

من خلال التعريف السابق يتضح معنا أن الاستثناء المستعمل عند الفقهاء نوعان هما:

(١) الاستثناء بأدوات الاستثناء، وهي "إلا" وأخواتها، ويسمى بالاستثناء الوضعي، لأنه أصل الاستثناء في لغة العرب، ثم استخدم في المعنى الثاني.

(٢) التعليق على المشيئة كأن يقول: "أفعل إن شاء الله"، ويسمى بالاستثناء العرفي لأنه جرى العرف الشرعي على تسميته بالاستثناء[١]، وتعارف الفقهاء على ذلك حتى أجمعوا على تسمية ذلك استثناء[٢]، وإن كان في اللغة يسمى تعليقا[٣].

اشتراط الاتصال في الاستثناء

يشترط الفقهاء في الاستثناء شروطا متعددة للعمل به والقول بمقتضاه، ولكن الغرض يتعلق هنا بشرط الاتصال بين المستثنى والمستثنى منه سواء كان اتصالا متعلقا باللفظ بحيث يكون المستثنى تاليا للمستثنى منه بلا فاصل زمني، أو كان بالنية بحيث يكون قاصدا للاستثناء قبل التلفظ به أو بعده أو أثناءه؛ وهذا القدر من شروط الاستثناء هو الذي يمس بشكل مباشر النوع الذي تتناوله هذه القاعدة من أنواع الاستثناء وهو الاستثناء بالمشيئة؛ فسأحاول هنا تسليط الضوء على هذا الجانب مبرزا ما أمكن

---

(١) فقد جاء في الشرع قوله ﷺ "من حلف فقال: إن شاء الله فقد استثنى" فسمى التعليق على المشيئة استثناء (انظر: الاستغناء في الاستثناء للقرافي ص١٦).

(٢)انظر: المغني ١٣/٤٧٤

(٣)انظر نوعي الاستثناء في: كليات أبي البقاء ص٩١، القاموس الفقهي ص٥٣.

موقف ابن تيمية على كل حال.

يعتبر شرط الاتصال بين المستثنى والمستثنى منه أهم الشروط التي قررها العلماء في الاستثناء، حتى قال بعضهم بالاتفاق عليه، وضعفوا[١] ما يروى عن ابن عباس من عدم اشتراطه[٢]، وهم يتفقون على تقييد هذا الاتصال بأنه: "اتصال عرفي أو عادي لا حسي"، ويعنون أن هذا الشرط ليس على إطلاقه، فلو قطع المستثنِي كلامه بما لا يضر عادة من سعال أو عطاس أو تنفس أو سكوت يسير فإن استثناءه لا يكون بذلك منفصلا حكما وعرفا وإن كان كذلك حسا[٣]، وقد ضبط الآمدي هذا الاتصال بأنه: «ما لا يعد المتكلم به آتيا به بعد فراغه من كلامه الأول عرفا، وإن تخلل بينهما فاصل بانقطاع النفس أو سعال مانع من الاتصال حقيقة»[٤].

إلا أنهم مع هذا الاتفاق أو شبه الاتفاق على اشتراط الاتصال اللفظي مختلفون في شأن الاتصال من جهة النية فالحنفية والمالكية والحنابلة - في المشهور - يرون أنه لا يشترط في الاستثناء سبق النية فسواء نوى الاستثناء

---

(١)ولهذا قال الأسنوي: "الجميع توقفوا في إثبات أصل هذا المذهب عنه - أي عن ابن عباس -وشرعوا في تأويله إلا صاحب المعتمد فنقله من غير إنكار ولا تأويل"(نهاية السول ٢/٤١١)، وقال إمام الحرمين الجويني: "شرط صحة الاستثناء اتصاله بالمستثنى منه على قرب من الزمان معهود في العهد، وهذا ما صار إليه أئمة الشرع واللغة، ولم يؤثر فيه خلاف أحد من الأئمة إلا شيئا بعيدا يحكى عن ابن عباس رضي الله عنه أنه كان يصحح الاستثناء المنفصل والظن به أنه لم يقل ذلك على ما ظنه الجهلة من النقلة"(كتاب التلخيص ٢/٦٣-٦٤).

(٢)انظر: المغني ١٣/٤٨٥

(٣)انظر: المحصول ١/٤٠٧، شرح الكوكب المنير ٣/٢٩٧، نهاية السول ٢/٤١٠، الإبهاج في شرح المنهاج ٢/١٤٥

(٤)الإحكام في أصول الأحكام للآمدي ١/٤٩٣-٤٩٤

من أول كلامه أو أثناءه أو بعد فراغه فالاستثناء صحيح، أما الأحناف فلأنهم لا يرون اشتراط القصد في الاستثناء أصلا فلو جرى على لسانه من غير قصد صح؛ كما أنه لو جرى على لسانه ما يبطل الطلاق بلا قصد لم يؤثر فيه[١]، وأما المالكية والحنابلة فمع اشتراطهم - في الراجح - اقتران الاستثناء بالقصد إلا أنهم لا يرون ما يمنع قبول نيته سواء قارنته أو طرأت عليه، لعموم خبر الاستثناء ولأن لفظ الاستثناء يكون عقب اليمين فكذا النية[٢]، واشترط الشافعية - في الراجح عندهم - وجود النية قبل الفراغ من اليمين وإن لم يقارن أولها، متعللين بأن طرو النية بعد الفراغ من اليمين يلزم منه رفع حكمها بعد ثبوته وهو غير ممكن[٣].

وأما ابن تيمية فيرى أن الفصل اليسير في الاستثناء لا يضر، وهو في ذلك يأخذ برواية عن الإمام أحمد ترى جواز التراخي في اليمين بين المستثنى والمستثنى منه إذا لم يطل الفصل ولم يعترض كلام أجنبي[٤]، ويعلل لذلك بأن: «الأحكام تدل عليه؛ فإن الفاتحة لو سكت في أثنائها سكوتا يسيرا لم يخل بالمتابعة الواجبة ولو طال أو فصل بأجنبي أخل مع أن بعضها صفات وبعضها بدل»[٥]، ثم يشرح المقصود بقصر الفاصل في

---

(١)انظر: شرح فتح القدير٤/١٣٦، رد المحتار٢/٥١٠، الاختيار٣/١٤٢،

(٢)انظر: المغني ١٣/٤٨٦، الإنصاف ١١/٢٦، مواهب الجليل ٣/٢٦٨، جواهر الإكليل ١/٢٢٧، البيان والتحصيل ٣/١٣٩

(٣)انظر: روضة الطالبين ٦/٨٤، مغني المحتاج ٣/٣٠٠.

(٤)وهي رواية المروزي عنه(انظر: المغني ١٣/٤٨٥، المسودة ص ١٥٢)، ورواها كذلك أبو طالب، وزاد "ثم سكت قليلا"(انظر: التمهيد لأبي الخطاب ٢/٧٤) وقال في رواية إسماعيل بن سعيد الشالنجي: "لا أقول فيه بقول هؤلاء، يعني من لم ير ذلك إلا متصلا"(انظر: إعلام الموقعين لابن القيم ٤/٦٠، المغني ١٣/٤٨٥).

(٥)المسودة ص ١٥٢-١٥٣

هذه الرواية لأحمد فيقول: «قلت: أحمد لم يعتبر مجلس الأبدان الذي يعتبر في الأفعال فإن هذا قد يطول يوما وأكثر وأقل، وإنما قال: إذا سكت قليلا، وقال: إذا كان بالقرب ولم يختلط كلامه بغيره، فاعتبار الزمان القريب وعدم الأجنبي نظير ما اعتبروه في فصل الفاتحة، وهو شبيه بمجلس العقود من الإيجاب والقبول أو أقصر من ذلك؛ لأن ارتباط كلام المتكلم الواحد بعضه ببعض إن لم تكن موالاته أشد من موالاة كلام المتكلمين لم يكن دونه، وحينئذٍ فيقال في المفردين كالمبتدأ والخبر والشرط والجزاء: يجوز فصل أحدهما عن الآخر بالزمن اليسير، وذلك أن الاتصال والموالاة في الأقوال لا يخل بها الفصل اليسير كالاتصال والموالاة في الأفعال؛ إذ المتقارب متواصل، وقد يكون فصل الكلام أبين وأحسن من سرده»[١]، ثم يورد بعض النصوص الدالة على جواز الانفصال اليسير في الاستثناء[٢].

والواقع أن ابن تيمية بقوله هذا لم يزد على أن وضع أساسا لما ذهب إليه أكثر الفقهاء كما أسلفت من جواز طرو نية الاستثناء على الحالف؛ إذ هذا هو المجال التطبيقي الوحيد الذي تظهر فيه ثمرة هذا الخلاف اللفظي، فالذين منعوا الفصل إما استثنوا الفصل العادي أو أجازوا طرو النية وهو عين ما يقول به ابن تيمية تطبيقيا فظهر أن سبب الخلاف حرص الشيخ على تقعيد رأيه وتأسيس فقهه في الوقت الذي كثيرا ما تضطرب بعض الفروع الفقهية على قواعد أصحابها، ولهذا عندما جاء بتطبيقات هذه المسألة أشار إلى موافقة كثير من الفقهاء له حتى أولئك الذين يقعدون باشتراط الاتصال مطلقا، ونقل عنه البعلي في "الاختيارات" أنه ينفعه

---

(١) المسودة ص ١٥٣

(٢)انظرها في: المسودة ص ١٥٣ ، مختصر الفتاوى المصرية، ص ٥٤٢

الاستثناء وإن لم يرده إلا بعد فراغه، حتى لو قال له بعض الحاضرين: قل إن شاء الله فقال: إن شاء الله نفعه، وقال: «هذا هو مذهب أحمد الذي يدل عليه كلامه وعليه متقدمو أصحابه[١] واختيار أبي محمد وغيره وهو مذهب مالك[٢] وهو الصواب»[٣]، فبنى رأيه هذا على موقفه الذي برهن عليه من جواز الفصل اليسير في الاستثناء بالقدر الذي يذكر فيه الذاهل أو تطرأ فيه النية لغير الناوي كما يقول به الكثيرون فجاء رأيه منسجما تطبيقا وتفريعا، والله أعلم.

تعريف الخبر والإنشاء والفرق بينهما

أولا : التعريف

للخبر والإنشاء تعريفات متعددة ومختلفة حتى أن منهم من أوصلها

---

(١) لعله يعني الخرقي فقد قال في مختصره " وإذا حلف فقال: إن شاء الله تعالى، فإن شاء فعل وإن شاء ترك، ولا كفارة عليه، إذا لم يكن بين الاستثناء واليمين كلام "(المغني ١٣/٤٨٤)، فظاهر قوله جواز الفصل بين الاستثناء واليمين ما لم يتخلل بينهما كلام أجنبي كما هو مقتضى هذه الرواية، ولهذا قال ابن قدامة في سياق شرحه لهذه العبارة: " ويحتمل كلام الخرقي هذا - أي الرواية الثانية عن أحمد - لأنه قال: إذا لم يكن بين اليمين والاستثناء كلام، ولم يشترط اتصال الكلام وعدم السكوت "(المغني ١٣/٤٨٤)

(٢)قال الحطاب فيمن قيل له قل إن شاء الله ثم قالها: " على المشهور لا تشترط نيته قبل تمام يمينه وعلى القول الآخر واختاره اللخمي لابد من تقدم النية "(مواهب الجليل ٣/٢٦٨)، وقال الآبي: " وقصد به - أي الاستثناء - حل اليمين من أول النطق أو في أثناء اليمين، أو بعد فراغه بلا فصل، ولو بتذكير كقول شخص للحالف: قل إلا أن يشاء الله، فيقولها عقب فراغه من المحلوف عليه بلا فصل امتثالا للأمر فينفعه ذلك "(جواهر الإكليل ١/٢٢٧)

(٣)الاختيارات، ص ٢٦٧

إلى ثمان[١]، وأشهر تلك التعريفات أن الخبر: ما احتمل الصدق والكذب بغض النظر عن قائله ماضيا كان أو مستقبلا أو حاضرا[٢]، **والإنشاء** : ما لم يحتمل الصدق، ولا الكذب فلا يصح أن يقال لقائله صدقت ولا كذبت، ومنه الطلب[٣]، وعرف القرافي **الخبر** بأنه: المحتمل للتصديق والتكذيب لذاته[٤]، وعرف **الإنشاء** بأنه: القول الذي بحيث يوجد مدلوله في نفس الأمر أو متعلقه[٥]، وقال الزركشي في "المنثور": «الإنشاء إيقاع لفظ لمعنى يقاربه في الوجود كإيقاع البيع ببعت والنكاح بتزوجت والطلاق بطلقت»[٦].

ثانيا : الفرق

فرق الفقهاء بين الإنشاء والخبر بفروق يهم ذكرها لما يترتب على ذلك من ضبط للمسائل التي تجري على كل واحد من الاثنين، ولما لهذا التفريق من أثر في بيان طبيعة كل منهما، وهو ما له أهمية خاصة عند البناء على هذه القاعدة وتحرير مفهومها، وممن فرق بينهما القرافي فذكر الفروق التالية:

(١) أن الإنشاء سبب لمدلوله بخلاف الخبر، فقوله: "أنت طالق"

---

(١)كما فعل ابن النجار في شرح الكوكب المنير، انظر: ٢/٢٨٩-٢٩٤.

(٢)انظر: كشاف اصطلاحات الفنون ١/٤١١، تعريفات الجرجاني ص٩٦، كليات أبي البقاء ص٤١٤

(٣)انظر: كشاف اصطلاحات الفنون ٣/١٣٦١، تعريفات الجرجاني ص٣٨كليات أبي البقاء ص١٩٧

(٤)انظر: الفروق١/١٨.

(٥)انظر: الفروق ١/٢١.

(٦)المنثور ١/٢٠٥

سبب للطلاق، وقوله: "أقسم بالله" سبب منشئ للقسم، بخلاف الخبر فقوله: "جاء زيد" ليس سببا لمجيء زيد.

(٢) وأن الإنشاء يتبعه مدلوله، فلا يقع الطلاق والبيع إلا بعد صدور صيغتهما ممن هو أهل لإصدارها، بينما الأخبار تتبع مدلولاتها، فقولنا "قام زيد" تبع لما دل عليه من قيامه في الزمن الماضي، وكذلك الإخبار عن الحال والاستقبال، وهذا الفرق يترتب على الفرق السابق.

(٣) وأن الإنشاء لا يلزمه الصدق والكذب لذاته وإن لزمه للازمه، فلا يحسن أن يقال لمن قال "أنت طالق " صادق ولا كاذب إلا إذا أراد به الإخبار عن طلاق سابق، بخلاف الخبر فإنه يلزم منه لذاته الصدق أو الكذب.

(٤) وأن الخبر يكفي فيه الوضع الأول في جميع صوره، بخلاف الإنشاء الذي تقع بعض صوره منقولة عن الإخبار كصيغ العقود ونحوها على ما سيأتي، فقول الرجل لامرأته "أنت طالق" لا يفيد الإنشاء بوضعه الأول وإنما بموجب النقل العرفي من الإخبار إلى الإنشاء[١].

صيغ الإنشاء

للإنشاء صيغ متعددة منها المتفق على إنشائيته وغير المتفق، ولقد وجدت القرافي - رحمه الله - يذكر هذه الأنواع بأسلوبه السلس وطريقته الفريدة[٢]، فرأيت أن أستفيد في نقلها عنه ملتزما ترتيبه مضيفا إليه ما تمس

---

(١)انظر: الفروق للقرافي ٢٣/١، ونقلها الزركشي عنه في "البحر المحيط" ٢٢٧/٤ كما ذكر الأسنوي في "نهاية السول" ١٦١/١ أربعة فروق لا تخرج عن هذا المعنى.

(٢) يمكن مراجعتها في (الفروق ٢٧/١-٢٨)، وفي (المنهاج لابن السبكي ٢٩١/١) فقد نقلها عن القرافي.

الحاجة إلى ذكره في موضعه، على أني سأقصر - خشية الإطالة - الحديث على ما له تعلق مباشر بموضوع القاعدة من هذه الأنواع مكتفيا من الأخرى بمجرد الذكر فقط:

القسم الأول: المتفق عليه

هي: القسم، الأوامر والنواهي، النداء، الترجي، وسيكون حديثي هنا مقتصرا على (القسم) لما له من تعلق شديد -كما لا يخفى- بموضوع هذا البحث برمته وهذه القاعدة على وجه الخصوص، فأقول وبالله التوفيق:

(القسم) كقوله: "أقسم بالله لقد قدم زيد"، وفي معناها قوله: "والله ما قام عمرو" يقول القرافي: «مقتضى هذه الصيغة أنه أخبر بالفعل المضارع أنه سيكون منه قسم في المستقبل فكان ينبغي أن لا تلزمه كفارة بهذا القول لأنه وعد بالقسم لا قسم كقول القائل: "أعطيك درهما" فإنه وعد بالاعطاء، لكن لما وقع الاتفاق على أنه بهذا اللفظ أقسم وأن موجب القسم يلزمه دل ذلك على أنه أنشأ به القسم لا أنه أخبر به عن وقوعه في المستقبل، وهذا أمر اتفق عليه الجاهلية والإسلام، ولذلك لا يحتمل التصديق والتكذيب، وجميع لوازم الإنشاء موجودة فيه، فدل ذلك على أنه إنشاء؛ ولذلك يقول فيه من أحاط بذلك من فضلاء النحاة القسم جملة إنشائية يؤكد بها جملة خبرية»[1].

وهنا يجب أن ننبه على أمر شديد الأهمية أشار إليه ابن تيمية وقد يوقع عدم فهمه ووضوحه في بعض اللبس مع ما سيرد معنا من مباحث خاصة وأن معظم حديثنا يدور حول القسم واليمين، ذلك أن مسمى

---

(١) الفروق ١/ ٢٧.

(القسم) يشمل صيغة القسم نفسها والمقسم به والمقسم عليه[١]، ونحن عندما نقرر هنا أن القسم صيغة إنشائية بالاتفاق فإنما نعني صيغة القسم نفسها بمعنى إنشاء الحالف للحلف والمقسم للقسم، وليس ما حلف وأقسم عليه فذلك أمر آخر خارج عن مدلول هذا التقسيم، وهو تفريق شديد الدقة والأهمية؛ لأن قولنا بإنشائية القسم على الإطلاق قد يفهم منه شمول ذلك لسائر أجزائه السابقة، وهو الأمر الذي يعني عدم دخول الاستثناء في اليمين وهو عكس ما نرمي إليه وخلاف الواقع أيضا؛ ذلك أن كون الحالف موقعا لليمين لا شك أنه عقد إنشائي فهو واقع بهذا اللفظ لا يمكن رفعه، وأما ما أقسم عليه فهو خبر فيه معنى الطلب كما سيأتي إن شاء الله، فقول الحالف مثلا: "والله لأفعلن كذا"، إنشاء للحلف، وإخبار بأن الفعل سيكون منه في الزمن المستقبل؛ ولهذا قال ابن تيمية: «وإن كان المحلوف عليه أو الشرط خبرا عن مستقبل لا طلبا، كقوله ليقدمن الحاج أو السلطان، فهو كاليمين، ينفع فيه الاستثناء»[٢]، فبين أن المقصود بما يدخله الاستثناء من أجزاء اليمين هو المحلوف عليه، ولهذا أيضا لو استثنى في يمينه فقال: "والله لأفعلن إن شاء الله" ونوى عود الاستثناء إلى نفس الحلف لم ينفعه ذلك ولم يرتفع حكم اليمين به؛ لأن الحلف إنشاء لا يمكن رفعه بالاستثناء، بينما لو نوى في نفس اليمين عود المشيئة إلى الفعل المحلوف عليه نفعه الاستثناء ورفع حكم اليمين؛ لأن المحلوف عليه فيه معنى الإخبار، وهو ما يمكن للاستثناء أن يرفعه فيكون المعنى: أنا حالف على فعل هذا الفعل إن شاء الله أن أفعله، وليس معناه: أنا

---

(١) كما سيأتي بالتفصيل في ضابط "اليمين المنعقدة ما تضمن محلوفا به ومحلوفا عليه".

(٢) الاختيارات، للبعلي، ص ٢٦٧

حالف إن شاء الله أن أكون حالفا؛ ولهذا فإن الحالف إذا أطلق المشيئة في يمينه ولم ينو بها شيئا انصرفت إلى الفعل، وليس إلى الحلف إلا أن يريد بها نفس الحلف فتنصرف إليه بالنية حينئذٍ، وذلك دليل على أن قولنا: الاستثناء لا يرفع الإنشاءات، يشمل اليمين من حيث نفس الحلف فلا يرتفع بالاستثناء بعد وقوعه شأن سائر الإنشاءات والقسم على رأسها وهو محل اتفاق، ولا يشملها من حيث المحلوف عليه لما يتضمنه من معنى الإخبار بأمر كائن في الماضي أو الحال أو الاستقبال، وهذا ما أشار إليه ابن تيمية بقوله: «إذا قال: أحلف بالله لأفعلن إن شاء الله فإن المشيئة تعود إلى الفعل المحلوف عليه والمعنى أني حالف على هذا الفعل إن شاء الله فعله فإذا لم يفعل لم يكن شاءه فلا يكون ملتزما له، فلو نوى عوده إلى الحلف كان معنى هذا معنى الاستثناء في الإنشاءات كالطلاق، وعلى مذهب الجمهور لا ينفعه ذلك، وكذلك قوله: الطلاق يلزمني لأفعلن كذا إن شاء الله تعود المشيئة عند الإطلاق إلى الفعل فالمعنى لأفعلن إن شاء الله فعله فمتى لم يفعله لم يكن الله قد شاءه فلا يكون ملتزما للطلاق، بخلاف ما لو عنى بالطلاق يلزمني إن شاء الله لزومه إياه فهذا بمنزلة قوله: أنت طالق إن شاء الله»[1]، ثم المحلوف عليه نفسه قد يكون إنشاء محضا، وقد يكون خبرا محضا، وقد يكون خليطا منهما، فإن كان الأول فلا ينفع فيه الاستثناء عملا بهذه القاعدة، وإن كان الثاني دخله الاستثناء لنفس السبب، وإن كان الثالث فإن دخله الاستثناء فلما فيه من خبر وليس لما فيه من إنشاء، وسيأتي هذا التقسيم إن شاء الله بمزيد بيان في فصل الضوابط.

القسم الثاني المختلف فيه

هناك صيغ اختلف فيها العلماء بين الإنشائية والخبرية، وهي: صيغ

---

(١)مجموع الفتاوى ٣٥/ ٢٨٥-٢٨٦.

العقود، وصيغ الحمد والذكر والتنزيه[١]، ولأن الحديث في هذه القاعدة يرتكز بشكل أساس على (صيغ العقود) فسيقتصر حديثنا هنا عن هذا النوع منها.

سبق أن ذكرت أن ابن تيمية أورد هذه القاعدة التي نحن بصددها في سياق شرحه لرأيه القائل بأن صيغ الطلاق والعتاق التي يراد بها إنشاء مدلولاتها كصيغ البيوع ونحوها التي يترتب عليها وقوع العقود التي دلت عليها تختلف كلها عن ما قصد به معنى اليمين من تلك الصيغ، كمن يقصد بقوله "أنت طالق إن قمت" مجرد الحض أو المنع لا إيقاع مقتضى الصيغة، وتختلف عنها في أن تلك إنشاءات لدلالتها على إنشاء مدلولاتها، ووقوع مقتضياتها ولذلك لا يجري فيها الاستثناء كما هو منطوق هذه القاعدة، بينما يجري الاستثناء في صيغ اليمين وما يجري مجراها مما قصد به ما قصد منها، لأنها في معنى الأخبار التي يمكن الاستثناء فيها؛ لاحتمالها الوقوع وعدمه، بما يعتريها من صدق بمطابقتها للواقع، أو كذب بمخالفتها له، وتلك أخص خصائص الخبر؛ لكل هذا كان الحكم على صيغ العقود ومنها إيقاعات الطلاق والعتاق ونحوها من أهم ما يلزم بيانه وتوضيحه في إطار شرح مفهوم هذه القاعدة؛ ذلك أن حكمنا على الصيغة بكونها إنشاء يترتب عليه حكمنا عليها بمضمون قاعدتنا من عدم جريان الاستثناء فيها، وحكمنا بخبريتها يلزم منه عكسا جريان الاستثناء فيها؛ لانحصار الكلام فيهماكما يقول التهانوي: «اعلم أن الحذاق من النحاة وأهل البيان وغيرهم قاطبة متفقون على انحصار الكلام في الخبر والإنشاء، وأنه ليس له قسم ثالث... والمحققون على دخول

---

(١)هذا القسم ذكره صاحب تهذيب فروق القرافي(١/ ٣٠ مطبوع بهامش فروق القرافي)، ولم يورده القرافي ضمن أنواع صيغ الإنشاء.

الطلب في الإنشاء»[1]، وهو ما أشار إليه ابن تيمية بقوله: «والكلام إما خبر وإما إنشاء»[2]؛ ولأن الحكم بالشيء نفي لضده، وإذا كان تركيز شيخ الإسلام على هذه القاعدة - حسب منتهى بحثي على الأقل - جاء في هذا الإطار تأكد بذلك ضرورة بحثنا أصالة لهذه الصيغ وحكمنا عليها بالخبرية أو الإنشائية وبيان موقف الشيخ من ذلك كله؛ لما يمثله كل ذلك من دعامة رئيسية من دعائم الحكم الذي تنطق به هذه القاعدة.

وتعتبر (صيغ العقود) كبعت ووهبت ونكحت ونحوها وكذا الفسوخ كأقلت وفسخت وخلعت وطلقت والإسقاطات كأبرأتك وعفوت عنك ونحو ذلك من الألفاظ التي وقع فيها الخلاف بين الفقهاء هل هي من الأخبار أو من الإنشاءات.

وسبب هذا الخلاف هو ما فيها من الشبه بالنوعين فهي من جهة اللفظ أخبار فقولك بعت وطلقت ونكحت ونحوها حكاية عن أحداث جرت في الماضي، فهي أقرب إلى الأخبار من هذه الجهة، ومن جهة المعنى هي إنشاءات؛ لأنها عبارة عن إيقاع لتلك التصرفات التي دلت عليها بدليل أنه لم يسبق تلك الألفاظ تصرفات يمكن أن تكون حكاية عنها، يقول الزركشي في "البحر المحيط" مبينا سبب هذا الخلاف: «واختلفوا في صيغ العقود... وفصل الخطاب في ذلك كما قال بعضهم أن لهذه الصيغ نسبتين: نسبة إلى متعلقاتها الخارجية، وهي من هذه الجهة إنشاءات محضة، ونسبة إلى قصد المتكلم وإرادته، وهي من هذه الجهة خبر عما قصد إنشاؤه، فهي إخبارات بالنظر إلى معانيها الذهنية، وإنشاءات بالنظر إلى متعلقاتها

---

(١)كشاف اصطلاحات الفنون ١/٤١١-٤١٢

(٢)مجموع الفتاوى ٣٥/٣٢٩

الخارجية»[١].

ومحل النزاع في المسألة ينحصر فيما إذا استخدمت هذه الصيغ لإنشاء مدلولاتها، فقصد بقوله: "أنت طالق" إنشاء الطلاق وإيقاعه، وقصد بقوله: "بعتك كذا" إنشاء البيع وترتب أحكامه، ففي هذه الحالة يجري النزاع في هذه الصيغ هل هي إنشاءات أو أخبار، وأما كونها أخبارا في اللغة، وأنها تستخدم للإخبار في الشرع أيضا إذا أريد بها ذلك فمحل وفاق بين الفقهاء[٢]، وهذا ما اختلف فيه العلماء على مذهبين رئيسيين هما:

الأول: مذهب الجمهور (المالكية، والشافعية، والحنابلة) فقالوا هي أخبار نقلت إلى معنى الإنشاء بفعل الشرع، فأصبحت صيغا إنشائية من حيث الحكم، وإن كانت خبرية من جهة اللفظ، ولذلك تجري عليها أحكام الإنشاء، ومنها الحكم الذي معنا.

الثاني: مذهب الحنفية، حيث قالوا: بل هي أخبار باقية على خبريتها، ونسب صاحب "مسلم الثبوت"، وصاحب "تيسير التحرير" هذا القول إلى الجمهور[٣].

ولا شك أن النظر الصحيح يؤيد قول الجمهور، فإن تبادر الإنشائية من صيغ العقود أمر لا يمكن تجاهله، ولا يتأتى الرد عليه إلا بمكابرة

---

(١) البحر المحيط ٢٢٨/٤.

(٢)انظر: شرح القاضي العضد على مختصر ابن الحاجب ٤٩/٢، المحصول للرزاي ١٣١/١، فواتح الرحموت ١٠٣/٢.

(٣)انظر: مسلم الثبوت مع شرحه فواتح الرحموت(بهامش المستصفى) ١٠٣/٢، تيسير التحرير ٢٧/٣.

وتعسف واضح كما قال القرافي[١]، وإن كانت بقية استدلالات الجمهور[٢] ذات نصيب وافر من القوة أيضا، ولا أدل على قوة هذا القول من ضعف ما رد به الحنفية المخالفون ما أفادته بدهية الدلالة المستنبطة مما يفهمه كل متلق أو سامع من أهل العرف لهذه الصيغ من كونها دالة على إنشاء مدلولاتها، حتى لم تجر عادة على سؤال من قال " أنت طالق" هل أردت الإخبار بالطلاق أو إنشاءه؟، كما لا يقال لمن قال: "بعتك" هل تعني به الإخبار عن بيع سابق أو إنشاء جديد؟ كل ذلك يؤكد – بما لا مجال لإنكاره – النقل الذي قال به الجمهور، وهو أمر مألوف في الأعراف، وثابت حتى عند القائلين بالإنكار في هذه المسألة، فهذا لفظ الدابة قد نقله العرف نقلا تاما من وضعه اللغوي لكل ما يدب على الأرض، إلى معنى آخر جديد لا يجوز أن يحمل عند الإطلاق على غيره وهو ذوات الأربع أو ما يركب منها على وجه الخصوص، وليس ثم دليل يؤكد هذا النقل أقوى من تبادر هذا المعنى المنقول إليه إلى الذهن؛ ولهذا جاء رد الحنفية على هذا الوجه أضعف من غيره من الردود فقالوا ليس المتبادر إلى الذهن إنشاء العقود من هذه الصيغ وإنما انعقاد العقود بها[٣]، ولست أرى في الحقيقة فرقا عمليا بين إنشاء العقود وانعقادها، فلا معنى للإنشاء إلا الانعقاد ولا للانعقاد إلا الإنشاء، فلم يبق إلا الفارق اللفظي

---

(١)انظر: الفروق ١/٣٠-٣١.

(٢)أفاض القرافي رحمه الله في سرد استدلالات الجمهور على إنشائية صيغ العقود وردود الأحناف عليها، ولكنني آثرت عدم إثقال كاهل البحث بذكرها مكتفيا بهذا الترجيح بينها، ويمكن للتفصيل الرجوع إليها في: (الفروق ١/٢٨-٣١) كما ذكرها مختصرة الرازي في محصوله ١/١٣١-١٣٢.

(٣)انظر: مسلم الثبوت مع شرحه فواتح الرحموت(بهامش المستصفى) ٢/١٠٤.

الذي لا قيمة له عند التطبيق، فلا أثر يترتب تطبيقيا على تسمية هذا الإجراء بأحد الاسمين فلا مشاحة في الاصطلاح، فما يسمونه انعقادا يسميه الجمهور إنشاء، ويبقى المفهوم واحدا وهو: أن هذه الصيغ هي التي تنشئ مدلولاتها، فلا حقيقة في الخارج لما دلت عليه إلا بها، وهذا القدر هو الذي يتعلق به غرضنا في هذه القاعدة، وعليه مدار بحثنا فيها، ويكفي لتأييد قوة هذا المأخذ الذي نركز عليه في بيان رجحان هذا القول أن سلطان العرف في الشرع له من القوة والاعتبار مكان لا يستهان به، وهو أمر سبق لي أن تناولته بالتفصيل في قاعدة العرف، وهو ما أعطاه القدرة المطلقة في تحديد المعنى المقصود من اللفظ حين لا يكون ثم نص شرعي ولا لغوي على هذا المعنى، بل كثيرا ما يجعل الشارع من مقاصده تعليق الحكم على التفسير العرفي للفظ سعيا وراء مقصد من مقاصده العامة كرفع الحرج والتيسير وفقا لما في مراعاة العرف السائد بين الناس من رفق بهم وتيسير عليهم، بخلاف ما في حملهم في تعاملاتهم وألفاظهم وعقودهم على غير ما جرى به عرفهم من مشقة بالغة لما في النزوع عن العادة من حرج، فضلا عما في تفسير الألفاظ بغير عرف قائليها من خطأ منهجي واضح، كما في إفتائهم بغير عرفهم مما يلزم منه قطعا الحكم بغير المطلوب وإعطاء خلاف المقصود، فعرف المتلقي يحكم بأن المراد بها إنشاء مدلولاتها حتى لا يمكن صرفها عن هذا المفهوم إلا بدليل خارجي، شأنها في ذلك شأن الدابة وما ماثلها من الألفاظ المنقولة بفعل العرف، ويكفي ذلك دليلا على وقوع النقل الذي يجادل الحنفية بعدمه، فلا يمكن إلغاءه أو الطعن فيه إلا بما يتناول ما هو مثله من الألفاظ ذات الحقائق العرفية.

وأما موقف شيخ الإسلام ابن تيمية ورأيه في هذه المسألة فهو واضح من خلال إيراده لهذه القاعدة، والسياق الذي تناولها فيه، والغرض الذي

يرمي إليه من خلالها، وهو ما ينبني كليا على القول بإنشائية صيغ العقود كما قال الجمهور، فسيظهر معنا بجلاء إن شاء الله فيما يأتي من صفحات أن ابن تيمية ذكر هذه القاعدة ليبرهن بها على أن إيقاعات العقود بصيغها التي تقع وتوجد في الخارج بها تختلف عن الحلف، ويشكل مضمون هذه القاعدة أساسا للتفريق بين الاثنين على أساس أن الإيقاع إنشاء فهو صيغة عقدية إنشائية، والحلف صيغة خبرية تحتمل التصديق والتكذيب من حيث المحلوف عليه كما سبقت الإشارة، وعلى هذا لا يجري الاستثناء بكل أحكامه في الصيغ العقدية بمقتضى هذه القاعدة، ويجري في صيغ الحلف، فترفع أحكامها بتعليقها على المشيئة، وتتقيد باستثناءاتها، وهذا ما شكل رؤية ابن تيمية في هذه المسألة، وبنى قوله على أساس إنشائية صيغ العقود فلا يجري فيها الاستثناء، وخبرية الأيمان فهو جار فيها؛ ولهذا يقول رحمه الله: «الاستثناء لا يرفع الإنشاءات بأسرها، لا الطلاق ولا غيره، كما لا يرفع موجب الطلب»[١]، مما يعني اعتباره الطلاق صيغة إنشاء، وإلحاقه به ما ماثله في معنى العقد وملحقاته من فسوخ وإسقاطات ونحوها، وحكمه عليها جميعا بمقتضى هذه القاعدة، وهو ما نص عليه صراحة وهو يبين معنى دخول الكذب في صيغ العقود مع كونها إنشاءات والكذب من خصائص الأخبار: «واعلم أن الكذب وإن كان يغلب في صيغ الأخبار وهذه صيغ إنشاء، فإن الصيغ الدالة على الطلب والإرادة إذا لم يكن المتكلم بها طالبا مريدا كان عابثا مستهزئا أو ماكرا خادعا»[٢].

ورغم أن هذا هو رأي ابن تيمية الذي تظهر ثمرته عند التطبيق، وهو كون العقود إنشائية في حقيقتها، بحيث يجري عليها من الأحكام ما يجري

(١) مجموع الفتاوى ٣١٢/٣٥.

(٢) الفتاوى الكبرى ٢٧٩/٦

على الإنشاءات، إلا أنه مع ذلك لا يغفل الإشارة إلى ما فيها من معنى الإخبار، ويفسر ذلك قائلا: «صيغ العقود قد قيل هي إنشاءات، وقيل إخبارات، وهي في الحقيقة إخبار عن المعاني التي في القلب، وتلك المعاني إنشاءات، فاللفظ خبر والمعنى إنشاء إنما يتم حكمه بهذا اللفظ»[(١)]، ويزيد الأمر إيضاحا بقوله: «فإن هذه الصيغ إخبارات عما في النفس من المعاني التي هي أصل العقود، ومبدأ الكلام والحقيقة التي يصير اللفظ بها قولا، ثم إنها إنما تتم قولا وكلاما باللفظ المقترن بذلك المعنى، فتصير الصيغ إنشاءات للعقود والتصرفات من حيث أنها أثبتت الحكم وبها تم، وهي إخبارات من حيث دلالاتها على المعاني التي في النفس، فهي تشبه في اللفظ: أحببت وأبغضت وأردت وكرهت، وهي تشبه في المعنى: قم واقعد»[(٢)] وهذا يعيدنا كرة أخرى إلى منهج ابن تيمية المتميز في الربط والعلاقة بين المعاني والألفاظ، وبين المقاصد والظواهر، وهو ما سبق أن تناولناه في مناسبات متعددة، وهذا شاهد آخر على وحدة هذا المنهج، وترابط أجزائه، فالمعنى والمقصد لهما مكان الاعتبار الأول، ولكن لا يعني ذلك إغفال دور اللفظ، وما له من أهمية لا بد أن تترك تأثيرها ولو بدرجة طفيفة على المعنى المفهوم منه، ولعل هذه المنهجية هي التي جعلت ابن تيمية يعتبر العقود قسما ثالثا في مقابل الإخبارات والإنشاءات وهو ما فيه شوب من كلا النوعين، وهو الأمر الذي علق عليه الأخطاء التي وقع فيها بعض من نظر إلى كل واحد من النوعين منفردا في صيغ العقود فاعتبرها أخبارا محضة أو إنشاءات محضة، وفي هذا يقول: «من الكلام ما تضمن معنى الطلب والخبر، وهو الأيمان

---

(١) الفتاوى الكبرى ٦/١٠٣

(٢) الفتاوى الكبرى ٦/٢٧٧

والنذور والوعد والوعيد والعقود، فهذا القسم الثالث المركب هو الذي اضطرب الناس في أحكامه؛ ولهذا قسم بعضهم الكلام إلى خبر وإنشاء، ليكون أعم من الطلب؛ لأنه ينشئ طلبا وإذنا وما ثم غير الطلب والإذن؛ لأنه إما أن يطلب من نفسه أو من غيره وجودا أو عدما، وقد يقال الإذن يتضمن معنى الطلب؛ لأنه طلب من نفسه تمكين المأذون له كما أن الالتزام متضمن معنى الطلب لأنه جعل على نفسه حقا يطلبه المستحق وجوبا، وهناك جعله مباحا فهذا هذا، والله أعلم، فيعود الأمر إلى طلب أو خبر أو مركب منهما، والله أعلم»[١]، وهو بهذا يقصد التمهيد للحكم التالي: «الاستثناء الرافع للكفارة إنما يعلق ما في اليمين من معنى الخبر المحض أو المشوب، لا يعلق ما فيها من معنى الطلب المحض أو المشوب؛ إذ مخالفة الطلب لا توجب كفارة وإنما يوجبها مخالفة الخبر، وذلك لأن الرفع إنما يكون إذا كان في المشيئة تعليق، والتعليق إنما يكون فيما لم يقع بخلاف ما قد وقع»[٢]، وهذا بالنسبة للاستثناء والكفارة في العقود، وبالمقابل بالنسبة لنسخ الوعد والوعيد «فإذا قال إن فعلت كذا ضربتك، تضمن أني مريد الساعة لضربك إذا ومخبرك به، فليس هو خبرا محضا، فيكون النسخ عائدا إلى ما فيه من الطلب تغليبا للطلب على الخبر، كما أنه في باب المشيئة والكفارة غلب الخبر على الطلب؛ لأن الكلام إذا تضمن معنيين فقد يغلب أحدهما بحسب الضمائم»[٣]، وبهذا يظهر أن موقف ابن تيمية بالنسبة لإنشائية العقود يتميز بالوسطية التي عرف بها، فهو هنا يمسك بوسط العصا بين الفريقين، القائلين بكونها صيغا

---

(١)مجموع الفتاوى ٣١٥/٣٥

(٢)مجموع الفتاوى ٣١٢/٣٥

(٣)مجموع الفتاوى ٣١٣/٣٥

إنشائية، والقائلين بأنها صيغ خبرية، فيرى أنها مشوبة من النوعين، وفيها من كل واحد منهما، إذ هي ألفاظ خبرية، ولكنها حقائق إنشائية، ولابد عند التحقيق من اعتبار الجانبين، والنظر إليهما بدون إغفال لأي منهما، وفي نفس الوقت فإن منهجية البحث ذاتها تحتم أن يكون الجانب المعتبر في كل حالة بحسبها، وهو الأمر الذي أصله بقاعدة "الكلام إذا تضمن معنيان فقد يغلب أحدهما بحسب الضمائم" ففي حالة الكفارة والاستثناء ينظر إلى الصيغ المغلب فيها معنى الإخبار فيدخلانها، والمغلب فيها معنى الطلب فلا يدخلها الاستثناء ولا الكفارة، وإذا لم يدخلها الاستثناء لأنه من خصائص الأخبار دخلها الفسخ فهو من خصائص الإنشاء، وهذا دليل آخر على اعتبار الجانب الأغلب في كل صيغة فتلحق بما هو بها أليق، ومن هذا الأخير صيغ العقود إذ الغالب فيها معنى الإنشاء؛ ولهذا كانت تعبيرا عن معاني إنشائية في النفس -كما يرى الشيخ- والعبرة بالمعنى والقصد، ويستشهد لذلك بصيغ الوعد والوعيد لما كان المغلب فيها معنى الطلب أمكن أن يدخلها النسخ الذي يدخل الإنشاءات، كما يدخلها الفسخ، وتعليل ذلك عند الشيخ أن: «الفسخ كالنسخ، هذا فسخ لإنشاءات هي العقود المتضمنة التزام إرادة له أو عليه، وهذا فسخ لطلب أيضا، وكما أن المتصور في الفسخ رفع الحكم الذي هو الطلب أو الإذن (فالنسخ)[1]، رفع الحكم الذي هو الإرادة أو الإباحة، وكذلك الوعد والوعيد رفع الحكم الذي هو إرادة الإعطاء أو الإباحة»[2].

---

(١)هذه الكلمة جاءت في المطبوعة(فالفسخ) والسياق يدل على أن الصحيح ما أثبته، والله أعلم.

(٢)مجموع الفتاوى ٣٥/٣١٤-٣١٥، وانظر أيضا: الاستقامة ١/٢٤

مفهوم القاعدة عند شيخ الإسلام ابن تيمية

بعد هذه التوطئة التعريفية بعناصر القاعدة الأساسية، يمكننا أن نلج في صلب موضوعنا من خلال مفهوم ابن تيمية لهذه القاعدة، وهو غاية القصد ومنتهى الطلب، ووصولا إلى ذلك نتخذ الخطوات التالية:

معنى الاستثناء في القاعدة عند ابن تيمية

سبق أن ذكرت أن الاستثناء المستخدم عند الفقهاء له نوعان: أحدهما الاستثناء الوضعي بـ"إلا" أو إحدى أخواتها، والآخر العرفي وهو التعليق على الشرط، لأن منهم من يرى أن التعليق على الشرط مطلقا نوع من الاستثناء[(١)]، قال النووي: «قال الإمام[(٢)]: ولا يبعد عن اللغة تسمية كل تعليق استثناء»[(٣)]، وابن تيمية في هذه القاعدة لا يعني بالاستثناء إلا التعليق على المشيئة فقط، فالاستثناء بمعناه الوضعي والتعليق على الشروط بمفهومه الواسع غير وارد معنا هنا؛ وذلك لأن علة عدم دخول الاستثناء في الإنشاءات التي يبني عليها ابن تيمية الحكم المضمن في هذه القاعدة كما سنعرف، هي كون الاستثناء يقتضي الرفع الكلي لمقتضى الحكم عن المستثنى منه بينما يقتضي الاستثناء الوضعي والشرطي رفعا مقيدا للحكم بصفة معينة، أو رفعا جزئيا لجانب منه، فقوله: "أنت طالق إن شاء الله" يقتضي رفع حكم الطلاق بالكلية، بينما يعني قوله: "أنت طالق إن دخلت الدار" تقييد حكم الطلاق بحالة الدخول فقط، ولا يقتضي رفع حكم

---

(١)انظر: الاستغناء في الاستثناء للقرافي ص١٦.

(٢)هو الإمام أبو القاسم عبد الكريم بن محمد الرافعي(ت٦٢٣)، صاحب "فتح العزيز شرح الوجيز"، المعروف بالشرح الكبير، وهو الذي اختصره النووي في "روضة الطالبين"، سبقت ترجمته في ص٤٣٩، والله أعلم.

(٣)روضة الطالبين ٦/٨٤

الطلاق بالكلية، كما أن قوله: "أنت طالق ثالثا إلا واحدة" رفع لجزء من الحكم، وليس رفعا كليا له، ولهذا قالوا لا يجوز في الاستثناء الوضعي أن يأتي على كل المستثنى منه، بل قالوا لا يجوز أن يكون الباقي بعد الاستثناء أقل، كما لو قال: "أنت طالق ثلاثا إلا اثنتين"، فكيف لو قال: "أنت طالق ثلاثا إلا ثلاثا" مما يعني اقتضاء الاستثناء لرفع حكم الطلاق بالكلية، وهكذا في سائر الاستثناءات الوضعية والشرطية، فلم يبق إلا الاستثناء بمعنى التعليق على المشيئة فهو المقصود في قاعدتنا؛ ولهذا فإن الاستثناء بمعناه الوضعي والشرطي يصح في الإنشاءات وغيرها، فيجوز الاستثناء من الطلاق والبيع وغيره من العقود، كما يجوز تعليقها جميعا على الشروط، لأن معناها لا يتنافى مع الاستثناء؛ إذ إنها لا تستلزم رفع ما هو واقع بالفعل، كما هو مقتضى التعليق على المشيئة، وإلى هذا المعنى أشار السيوطي بقوله: «الفرق بين "إن شاء الله" وسائر صور التعليق، أن التعليق بمشيئة الله يرفع حكم الطلاق جملة، فلابد فيه من اللفظ، والتعليق بالدخول ونحوه لا يرفعه جملة بل يخصصه بحال دون حال»[١]، وهذا قريب مما فرقوا به بين النسخ والاستثناء الوضعي، بأن النسخ يرفع جميع الحكم بينما الاستثناء لا يرفع إلا بعض الحكم[٢]، فكأن التعليق على المشيئة أقرب إلى معنى النسخ؛ ولهذا كان التشدد فيه قريبا من التشدد في النسخ فلا يصح إلا بقيود وضوابط أكثر صرامة فيه منها في غيره، فكان غير جار في الإنشاءات، بينما يمكن لبقية صور الاستثناء أن تدخل في الإنشاءات وغيرها؛ لأن الأمر فيها أهون، كما أن النسخ لا يصح من الأدنى للأعلى، بينما يصح مجرد الاستثناء على أي حال طالما

---

(١)الأشباه والنظائر للسيوطي ص٣٣.

(٢) انظر: روضة الناظر مع شرحها نزهة الخاطر العاطر ١٧٦/٢.

أنه لم يلزم منه رفع مجمل الحكم؛ ولعل إثبات هذا التفريق وتأكيد أهميته هو ما دفع بابن تيمية على النص في أكثر من موضع على أنه يعني بالاستثناء التعليق على المشيئة وليس مجرد الاستثناء كتقييده بها في قوله: «...ينفع فيه الاستثناء بالمشيئة»[١]، واستخدامه المشيئة بدل الاستثناء في قوله: «في باب المشيئة والكفارة غلب الخبر على الطلب»[٢]، وقوله: «إن كان الحلف بالقسم دخل في الحديث ونفعته المشيئة»[٣]، ولم يتعرض شيخ الإسلام في مسألة الأيمان للاستثناء إلا وهو يعني به التعليق على المشيئة خاصة، سواء عندما تعرض لأدلة الاستثناء فلم يذكر في سياقها إلا الأدلة التي ذكرت التعليق على المشيئة في الأيمان وسمت ذلك بالاستثناء[٤]، أو عند تفريعه على مسألة الاستثناء في الأيمان فلم يذكر قط فرعا في هذا الصدد يعني به أي معنى من معاني الاستثناء غير التعليق على المشيئة[٥]، وحتى عندما تكلم فيما سماه "قاعدة الاستثناء"[٦]، لم يقصد غير التعليق على المشيئة ولم يتعرض قط لغيرها، وقد سبق أن ذكرت عنه في تعريف الاستثناء تأكيده على دخول التعليق على المشيئة في مفهوم الاستثناء في كلام النبي ﷺ وأصحابه رضي الله عنه، وفي عرف الفقهاء[٧]؛ ولهذا

---

(١) مجموع الفتاوى ٢٨٢/٣٥

(٢)مجموع الفتاوى ٣٥ /٣١٣

(٣)مجموع الفتاوى ٢٨٥/٣٥

(٤)انظر: مجموع الفتاوى ٢٨١/٣٥-٢٨٣

(٥) انظر مثلا: مجموع الفتاوى ٢٨٢/٣٥-٢٨٨، ٣٠٧-٣١٨، العقود، لابن تيمية، ص ١٣٥-١٤٥، الاختيارات، للبعلي، ص ٢٦٧-٢٦٨

(٦)انظر: مجموع الفتاوى ٢٨٢/٣٥، ٣٠٧-٣١٨

(٧)انظر: المسودة ص١٥٤

أجمع العلماء على أن معنى الاستثناء في الأيمان هو قول الحالف: إن شاء الله أو ما في معناه[1].

وإذا كان ابن تيمية يعني بالاستثناء هنا هذا المفهوم الذي قررناه، فإنه لا ينسى أن يفسر لنا الاستثناء الذي يأتي مع الإنشاءات بناء على مفهومه لهذه القاعدة القاضي بعدم دخول الاستثناء في الصيغ الإنشائية، فما معنى قول القائل: "أنت طالق إن شاء الله"، "أنت حر إن شاء الله"، "بعتك إن شاء الله"، "أبرأتك إن شاء الله"؟، وكلها صيغ وعبارات مستعملة في حياة الناس وتعاملاتهم اليومية، وجميعها واردة كما ترى على صيغ ذات صفة إنشائية، ولكن ابن تيمية عندما يقول في هذه القاعدة: إن الاستثناء لا يرفع الإنشاءات إنما يعني فقط الاستثناء بمعنى التعليق على المشيئة على الوجه الذي سبق أن أوضحناه، وأما هذا الاستثناء الداخل في هذه الصيغ فإنه يسميه: "استثناء تحقيق"، كالاستثناء الذي يدخل في الأخبار المؤكدة لا لغرض تعليق الإخبار بها ولا تعليق وقوعها أو عدمه بل لتأكيد تحقيق وقوعها، بمعنى "أن هذا الأمر كائن بمشيئة الله وإرادة الله" كما في حديث السلام على أصحاب القبور وفيه "وإنا إن شاء الله بكم لاحقون"[2]، وليس الغرض من هذا الاستثناء التعليق؛ إذ إن اللحاق بهم أمر واقع لا محالة، فلا يصح تعليق الإخبار به، ولا تعليق وقوعه، بل الغرض منه تحقيق وقوع هذا اللحاق، ويحكي ابن القيم عن شيخه واقعة سمعها منه تشهد لموقفه ومنهجه في هذه المسألة، وذلك أنه عندما تحرك التتار لغزو الشام

---

(١)انظر: موسوعة الإجماع ١٢٩٧/٣، فتح الباري ٧٣٨/١١(باب الاستثناء في الأيمان)

(٢)أخرجه مسلم برقم(٢٤٩) في كتاب الطهارة(النووي١٣٧/٣) من حديث أبي هريرة، وبرقم(٩٧٤) في كتاب الجنائز(النووي٤١/٧) من حديث عائشة.

سنة اثنتين وسبعين أقسم الشيخ أكثر من سبعين يمينا أنهم سيهزمون، وينتصر المسلمون، فقيل له: قل إن شاء الله، فقال: إن شاء الله تحقيقا لا تعليقا[١]، وهذه الواقعة تلخص لنا ببساطة رأي الشيخ في هذه المسألة فهو يفرق بين الاستثناء التعليقي والاستثناء التحقيقي، ومقصوده بالاستثناء في هذه القاعدة النوع الأول وليس الثاني، وهذا ما يقرره بقوله: «الاستثناء لا يرفع الإنشاءات بأسرها لا الطلاق ولا غيره كما لا يرفع موجب الطلب، وينبغي أن يؤخذ من هذه أن هذه الصيغ المغلب عليها حكم الإنشاءات؛ لامتناع الاستثناء فيها وأن الاستثناء فيها بأسرها استثناء تحقيق لا تعليق، كقوله: كان هذا بمشيئة الله وكان بقدرة الله»[٢]، بل إن شيخ الإسلام يرى أن الاستثناء التحقيقي إذا دخل حتى في الأخبار المستقبلية المحضة التي هي محل الكفارة فإنه قد لا يفيد التعليق «...فإذا قال إن شاء الله فقد لا يكون غرضه تعليق الإخبار وإنما غرضه تحقيقه كقوله: ﴿لَتَدْخُلُنَّ ٱلْمَسْجِدَ ٱلْحَرَامَ إِن شَآءَ ٱللَّهُ﴾ [الفتح٢٧] فإن هذا كلام صحيح؛ إذ الحوادث كلها لا تكون إلا بمشيئة الله، مثل ما لو قال: ليكونن إن اتفقت أسباب كونه والناس يعلمون أنه إن شاء الله وإن اتفقت أسباب كونه كان فإن لم يكن مخبرا لهم بذلك كان متكلما بما لا يفيد»[٣]، ويزيد ابن تيمية هذا الكلام توضيحا حين يشرح معنى هذا الاستثناء في هذه الآية قائلا: «فقوله سبحانه: ﴿إِن شَآءَ ٱللَّهُ﴾ تحقيق أن ما وعدتكم به يكون لا محالة بمشيئتي وإرادتي فإن ما شئت كان وما لم أشأ لم يكن فكان هذا هنا لقصد

---

(١)انظر: مدارج السالكين لابن القيم ٤٨٩/٢

(٢)مجموع الفتاوى ٣١٢/٣٥.

(٣)مجموع الفتاوى ٣١٠/٣٥

التحقيق؛ لكونهم لم يحصل لهم مطلوبهم الذي وعدوا به ذلك العام»[١]؛ ولهذا وقع الخلاف في رفع الكفارة في مثل هذه النية عندما يكون المستثني في اليمين ليس غرضه تعليق الإخبار بل تحقيقه «فبالنظر إلى قصده وجزمه في الخبر قد حصلت المخالفة وبالنظر إلى لفظه وأنه إنما جزم بمشروط لا بمطلق لم تقع المخالفة وإن أخطأ اعتقاده»[٢]، ولكن ابن تيمية يرجح أنه يرفع الكفارة مع ذلك ما دام واردا على الخبر؛ لأن المستثني في هذه الحالة وإن كان جازما في إرادته المحلوف عليه وجازم بوقوعه؛ فإن ذلك الجزم في الحقيقة الغرض منه الاستعانة بالله على تحقق ذلك المطلوب بدليل أن هذا الاستثناء لا يذكر إلا في حالة كمال الرغبة في حصول المطلوب، كما يسأل الله بالدعاء في الأمر الذي تيقن في وقوعه[٣]، ولأن الاستثناء وقع بالقول وإن كان الجزم بالاعتقاد فلا عبرة به؛ إذ الاستثناء متعلق بالخبر والخبر حاصل بالقول والقول لم يحصل فيه جزم بل هو معلق على المشيئة في الواقع[٤]، ولأنه إنما جزم بإرادته له لا بحصول مراده ولا بإرادته له بتقدير أن لا يكون فهو إنما التزمه إذا شاء الله، فإذا لم يشأه لم يلتزمه بيمينه ولا حلف عليه وإن كانت إرادته له جازمة فليس كل ما أريد التزم باليمين[٥]، وبهذا يظهر أن ابن تيمية يرى أن الاستثناء الداخل في الإنشاءات استثناء تحقيقي لا يرفع الكفارة ولا يعلق العقد، وأما الاستثناء الداخل في الأخبار سواء كانت محضة أو مشوبة فهو استثناء

---

(١)الإيمان ص٣٥٧

(٢)مجموع الفتاوى ٣١١/٣٥

(٣)انظر: الإيمان لابن تيمية ص٣٥٦-٣٥٧

(٤)انظر: مجموع الفتاوى ٣١١/٣٥

(٥)انظر: مجموع الفتاوى ٤٥٧/٧-٤٥٨

تعليقي إما تحقيقا أو تقديرا، وسيأتي معنا إن شاء الله موقف ابن تيمية في مسألة الاستثناء في إيقاع الطلاق وأنه يرى أن الاستثناء فيه للتحقيق لا للتعليق.

ولعل هذا التفريق بين استثناء التعليق واستثناء التحقيق هو الذي حمل الشافعية - وهم القائلون بخلاف منطوق قاعدتنا؛ حيث قالوا بأن التعليق على المشيئة يمنع انعقاد كل تصرف كما سيأتي - لعل هذا ما حملهم على التأكيد على اشترط عدم إرادة التحقيق بالاستثناء فنصوا على أنه يشترط على المستثني بـ "إن شاء الله" أن لا يقصد بها: "أن كل شيء بمشيئة الله"[1]، قال النووي: «فإذا قال: أنت طالق إن شاء الله، نظر إن سبقت الكلمة إلى لسانه لتعوده لها كما هو الأدب، أو قصد التبرك بذكر الله تعالى، أو الإشارة إلى أن الأمور كلها بمشيئة الله، ولم يقصد تعليقا محققا، لم يؤثر ذلك ووقع الطلاق»[2]، وهذا معنى استثناء التحقيق على الوجه الذي فسره به ابن تيمية كما سبق. ولكن الفرق أن الشافعية يرون أن الاستثناء يمكن أن يكون بالقصد تحقيقا أو تعليقا بدون اعتبار للصيغة التي وضع فيها، وابن تيمية يصر على ضرورة مراعاة التوازن بين القصد واللفظ فالاستثناء التعليقي عنده من خصائص الصيغ ذات الصبغة الخبرية فلا يُدْخِلُه القصد في الصيغ الإنشائية، كما أن الاستثناء الداخل على الصيغ ذات الغلبة الإنشائية هو استثناء تحقيقي حتى لو دخل على الصيغة الخبرية أشبهت الإنشائية حتى يمكن أن تأخذ حكمها، وهو أمر تفرضه في رأي شيخ الإسلام طبيعة الصيغتين؛ «لأن الرفع إنما يكون إذا كان في المشيئة

(١)انظر: مغني المحتاج ٣/٣٠٢، حاشية إعانة الطالبين ٤/٢٩

(٢)روضة الطالبين ٦/٨٨

تعليق والتعليق إنما يكون فيما لم يقع بخلاف ما قد وقع»[١]، فالإخبار أمر لم يقع فيمكن تعليقه، والإنشاء أمر سبق وقوعه فلا سبيل إلى تعليقه، وسيأتي إن شاء الله مزيد بيان لهذا.

الخلاف في القاعدة وموقف ابن تيمية فيه

اختلفت الآراء الفقهية حول دخول الاستثناء في الطلاق والعتاق وبناء على هذا الاختلاف كان الخلاف أيضا في هذه القاعدة، وكان موقف ابن تيمية القائل بها مبنيا على موقفه في هذه المسألة، وسيتضح لنا ذلك من خلال استعراض مذاهب العلماء فيها واختيار شيخ الإسلام، فللفقهاء في هذه المسألة ثلاثة أقوال:

الأول: دخول الاستثناء في الطلاق سواء كان إيقاعا أو حلفا، وهو قول أبي حنيفة[٢]، والشافعي[٣]، وغيرهما[٤].

الثاني: لا يدخل الاستثناء في الطلاق إيقاعا ولا حلفا، وهو القول المشهور عند المالكية[٥]، وإحدى الروايتين عن أحمد[٦].

الثالث: أن الاستثناء يدخل في الحلف بالطلاق والعتاق ولا يدخل

---

(١)مجموع الفتاوى٣١٢/٣٥.

(٢)انظر: بدائع الصنائع ١٥٧/٣، البناية ١٩٦/٥، رد المحتار٢/ ٥٠٩، الاختيار لتعليل المختار ١٤٢/٣

(٣)انظر: روضة الطالبين ٨٩/٦، مغني المحتاج ٣٠٢/٣، حاشية إعانة الطالبين ٢٩/٤

(٤)انظر: مجموع الفتاوى ٢٨٣/٣٥

(٥)انظر: المدونة ١٢٢/٢، الفواكه الدواني ٤/٢، جواهر الإكليل ٢٢٦/١، ٣٥١، منح الجليل ١١٥/٤، ١٤/٣، المعونة٨٤٤/٢، ٦٣٦/١، التفريع ٣٨٤/١

(٦)انظر: مجموع الفتاوى ٢٨٤/٣٥

في إيقاعهما، وهذه الرواية الثانية عن أحمد[١]، وهو اختيار ابن تيمية ونسبه إلى جمهور التابعين[٢].

وبقراءة متأنية في هذه الأقوال يتضح لنا أن القائلين بدخول الاستثناء في الطلاق مطلقا إما لم يقولوا بهذه القاعدة وقالوا بدخول الاستثناء في الإنشاءات، أو رأوا أن الطلاق ليس من الإنشاءات بل هو من الأخبار وهو ما يتخرج على الخلاف الذي سبق أن ذكرته في صيغ العقود هل هي إنشاءات أو أخبار؟؛ ولهذا نجد القائلين بهذا القول هم الحنفية الذين قالوا إن العقود والإسقاطات ونحوها أخبار باقية على خبريتها فقالوا بدخول الاستثناء فيها من هذه الجهة فلم يكن قولهم بذلك يشكل مخالفة لمقتضى هذه القاعدة، ولهذا كان أبو يوسف[٣] يرى أن قوله: "أنت طالق" يمين حتى لو حلف لا يحلف ثم قال ذلك حنث[٤]، ويؤيد هذا قولهم: «الاستثناء إنما يثبت حكمه في صيغ الأخبار وإن كان إنشاء إيجاب لا في

---

(١)سيأتي تفصيل مذهب الحنابلة في مسألة الاستثناء في الطلاق والعتاق، عند ضابط: "ما ينفع فيه الاستثناء ينفع فيه التكفير"، في ص٨٤٤

(٢)كسعيد بن المسيب والحسن(انظر: مجموع الفتاوى ٢٨٤/٣٥).

(٣)هو أبو يوسف يعقوب بن إبراهيم بن حبيب بن حبيش الأنصاري الكوفي البغدادي، فقيه محدث من كبار المجتهدين، ولد بالكوفة سنة ١١٣هـ ونشأ بها وتعلم، وتتلمذ على أبي حنيفة حتى اشتهر به وكان أول من نشر مذهبه، برع في الحديث والفقه والتفسير والمغازي وغلب عليه الرأي، وأثنى العلماء على علمه، ولي قضاء بغداد واستمر فيه إلى وفاته بها سنة ١٨٢هـ، يقال أنه أول من كتب في أصول الأحناف، له مؤلفات أشهرها "الخراج"(انظر: سير النبلاء٥٣٥/٨، البداية١٠/١٤٨، الشذرات ٢٩٨/١، الأعلام ١٩٣/٨).

(٤)انظر: البناية في شرح الهداية للعيني ١٩٧/٥، ١٩٩

الأمر والنهي»[١]، وهذا صريح في اعتبارهم لمفهوم هذه القاعدة مع قولهم بجريان الاستثناء في الطلاق، بناء على مذهبهم في كون الطلاق صيغة إخبار كباقي صيغ العقود وليس إنشاء، وفي قولهم "إنشاء إيجاب" دليل على أن كون الصيغة الخبرية منشئة للإيجاب لا يغير خبريتها عندهم، كقول الناذر: "لله علي أن أصوم" فهذه صيغة خبرية منشئة لوجوب الصوم، وقد قال بنفس قولهم الشافعية الذين وافقوا الجمهور في القول بإنشائية صيغ العقود فكان قولهم مبنيا على خلاف منطوق قاعدتنا فقالوا بدخول الاستثناء في الإنشاءات؛ ولهذا قالوا يصح الاستثناء في الطلاق إيقاعا كان أو حلفا، بل صرحوا بدخول الاستثناء في سائر الصيغ التي قرروا إنشائيتها، يقول النووي: «...ويمنع –أي الاستثناء – انعقاد النذر واليمين وصحة العفو عن القصاص والبيع وسائر التصرفات، وسواء قال: أنت طالق إن شاء الله، أو إن شاء الله أنت طالق أو متى شاء الله أو إذا شاء الله»[٢]، وقال صاحب"تكملة المجموع": «الطلاق إيقاع فجاز تعليقه بالمشيئة»[٣]، فقد اعتبر كون الطلاق إنشاء علة في جريان الاستثناء فيه، وهذا واضح في اعتبار الطلاق إنشاء مع تقرير جريان الاستثناء فيه وهو ما يخالف صراحة حكم القاعدة، وأما المالكية الذين منعوا الاستثناء مطلقا في الطلاق والعتاق فقولهم يتفق مع قاعدتنا ويتناقض معها، فمن حيث الوقوع هو موافق لها إذ الوقوع إنشاء لا يرفعه الاستثناء؛ ولهذا كان تعليل القاضي البغدادي[٤] للمذهب بقوله: «وقوله: أنت طالق إيجاب في إيقاع،

---

(١)انظر: شرح فتح القدير ٤/١٣٦، رد المحتار ٢/٥٠٩

(٢)روضة الطالبين ٦/٨٨

(٣)تكملة المجموع ١٧/١٤٧

(٤)هو أبو محمد عبد الوهاب بن علي بن نصر التغلبي البغدادي، من أكبر فقهاء =

فلا مجال للاستثناء فيه؛ لأن الاستثناء معنى يحل اليمين المنعقدة كالكفارة»[١]، متوجها على هذا القول، وقولهم مع ذلك مخالف لقاعدتنا من حيث الحلف إذا ما قررنا أن الحلف فيه معنى الإخبار القابل للرفع بالاستثناء، وأما القول الثالث فقد جاء موافقا لمقتضى هذه القاعدة بتفريقه بين الحلف والإيقاع وهو الأساس الذي به يتم التفريق بين الإنشاء والإخبار وعليه ينبني القول بدخول الاستثناء في الأخبار دون الإنشاءات، وهو بالضبط ما تسعى القاعدة لتأصيله وتأسيسه، وهذا ما يفسر لنا اختيار شيخ الإسلام ابن تيمية لهذا القول، وسلوكه هذا المسلك الذي يمهد لهذه القاعدة، ويقرر مفهومها؛ وهو يعتبر أن هذا الاتجاه هو مذهب الجمهور[٢]، وهذا ما يقرره ابن قدامة رحمه الله تعالى وهو يدافع عن رأيه في عدم دخول الاستثناء في الطلاق، فيقول: «فإن الطلاق والعتاق إنشاء، وليس بيمين حقيقة، وإن سمي بذلك فمجاز، لا تترك الحقيقة من أجله، ثم إن الطلاق إنما سمي يمينا إذا كان معلقا على شرط يمكن تركه وفعله، ومجرد قوله: أنت طالق، ليس بيمين حقيقة ولا مجازا، فلم يكن الاستثناء بعد يمين»[٣]، ثم رجح بعد هذا مباشرة الرواية التي تجيز الاستثناء في الحلف بالطلاق، مع ما سبق أن قرره من عدم صحة الاستثناء في إيقاع

المالكية انتهت إليه رئاستهم في عصره، ولد ببغداد سنة ٣٦٢ وبها نشأ وتلقى العلم ورحل في آخر عمره إلى الشام ومصر ومكة، وتولى القضاء في العراق ومصر وظل فيه إلى وفاته بمصر سنة ٤٢٢هـ، له مؤلفات كثيرة في فنون عدة(انظر: سير النبلاء١٧/٤٢٩، البداية١٢/٢٩، الشذرات ٣/٢٢٣، الأعلام ٤/١٨٤).

(١)المعونة ٢/٨٤٥

(٢)انظر: مجموع الفتاوى ٣٥/٢٨٦

(٣)المغني ١٠/٤٧٣

الطلاق وذلك تفريق منه بين الاثنين، ثم علل هذا الاختيار بقوله: «لأنه إذا علق الطلاق بشرط صار يمينا وحلفا فصح الاستثناء فيه، لعموم قوله ﷺ "من حلف على يمين فقال إن شاء الله لم يحنث"[(١)]، وفارق ما إذا لم يعلقه، فإنه ليس بيمين، فلا يدخل في العموم»[(٢)]، وبهذا يمكن تلخيص مذاهب العلماء في هذه المسألة في مذهبين:

الأول: القائلون بأن الاستثناء لا يرفع الإنشاءات، وأنه إذا دخل فيما له حكم الإنشاء والإيقاع من الصيغ، فإنه يكون استثناء تحقيق لا تعليق، وهذا قول الجمهور (لحنفية المالكية والحنابلة) على التوجيه الذي سبق لي شرحه، وهذا ما يشير إليه ابن تيمية عندما قال فيمن قصد بالاستثناء في الطلاق أو اليمين عوده إلى الطلاق نفسه أو نفس اليمين بأن ذلك: «على قول الجمهور لا ينفعه»[(٣)].

الثاني: القائلون بأن الاستثناء يرفع الإنشاءات كما يرفع غيرها من الصيغ ولا فرق، وهذا قول (الشافعية)، بشرط أن يكون المقصود به التعليق، وليس مجرد التبرك، معتبرين أن هذا الاستثناء تعليق على شرط لا يعلم وجوده ولا عدمه، وليس له حكم الاستثناء المستغرق الذي منعه البعض؛ لأن ذلك كلام متناقض غير منتظم، والتعليق بالمشيئة منتظم[(٤)].

وأما موقف شيخ الإسلام في هذه المسألة فهو واضح، من خلال تقعيده بهذه القاعدة، واختياره لقول من قال بالتفريق بين الإيقاع في الطلاق والعتاق، وبين الحلف بهما، تمهيدا لهذه القاعدة وتقريرا لها،

---

(١)هذا الحديث له عدة ألفاظ وروايات سيأتي تخريجها قريبا إن شاء الله.

(٢)المغني ١٠/٤٧٣-٤٧٤

(٣)مجموع الفتاوى ٢٨٦/٣٥

(٤)انظر: مغني المحتاج ٣٠٢/٣، روضة الطالبين٦/٨٨

وتأسيسا عليها؛ ولهذا فهو يؤكد في هذا السبيل على صحة هذا التقعيد وتمشيه مع أصول أحمد، وهو عدم ورود الاستثناء على كل ما كان إنشاء، على المعنى الذي سبق للإنشاء؛ ولهذا علل الحنابلة ترجيحهم لرواية عدم نفع الاستثناء في الطلاق والعتاق عن أحمد بأنهما عبارة عن إنشاء حكم في محل فلا يرتفع بالمشيئة كالبيع والنكاح[١]، ووافقهم شيخ الإسلام ابن تيمية على هذا التعليل، وأكد صحة علتهم مع اختلافه معهم في تحقيقها، فهو يرى أن العقد الإنشائي لا يمكن رفعه بالاستثناء، ولهذا قال بهذه القاعدة، ولكنه يركز على التفريق بين إيقاع الطلاق والعتاق والحلف بهما، فإيقاعهما إنشاء لا يرفعه الاستثناء، بينما الحلف بهما فيه معنى الخبر وهو ما يدخله الاستثناء، ويؤكد أن الحلف بالطلاق فيه معنى اليمين الذي بنى عليه الأصحاب قولهم بجريان الاستثناء في صيغة القسم بالطلاق والعتاق حتى قال بعضهم بالاتفاق عليها[٢]، كما سبق أن ذكرت، وشرطوا أن ينوي عود المشيئة على الفعل المحلوف عليه وليس على الطلاق؛ ليكون بذلك خبرًا لا إنشاء فيمكن أن يجري فيه الاستثناء بناء على هذه القاعدة، وتأسيسا على هذا المأخذ فقد بنى ابن تيمية قوله بجريان الاستثناء في الحلف بالطلاق والعتاق على أنهما خبران في هذه الحالة لا إنشاءان، مما يمثل الغرض الأصلي لاستخدامه رحمه الله لهذه القاعدة، وتقرير مفهومها، وفي ذلك يقول: «..ومعنى اليمين موجود فيه - أي الحلف بالطلاق والعتاق -؛ فإنه إذا قال: أحلف بالله لأفعلن إن شاء الله، فإن المشيئة تعود عند الإطلاق إلى الفعل المحلوف عليه، والمعنى: أني حالف على هذا الفعل إن شاء الله فعله، فإن لم يفعل لم يكن قد

---

(١)انظر: المغني ٤٧٣/١٠، شرح منتهى الإرادات ١٧١/٣

(٢)انظر: مجموع الفتاوى ٢٨٤/٣٥

شاءه؛ فلا يكون ملتزما له، فلو نوى عوده إلى الحلف بأن قصد -أي الحالف- إن شاء الله أن أكون حالفا كان معنى هذا معنى الاستثناء في الإنشاءات كالطلاق، وعلى مذهب الجمهور لا ينفعه ذلك، وكذلك قوله الطلاق يلزمني لأفعلن كذا إن شاء الله، تعود المشيئة عند الإطلاق إلى الفعل، فالمعنى لأفعلنه إن شاء الله فعله، فمتى لم يفعله لم يكن الله قد شاءه فلا يكون ملتزما للطلاق، بخلاف ما لو عنى بالطلاق يلزمني، إن شاء الله لزومه إياه، فإن هذا بمنزلة قوله: أنت طالق إن شاء الله»[1]، وهو بهذا يؤكد ما جزم به جده أبو البركات عندما قال: «... إلا أن ينوي رد المشيئة إلى الفعل فلا تطلق، كقوله: أنت طالق لا فعلت، أو لأفعلن إن شاء الله»[2]، وكأنه بذلك يقرر العلة التي يسعى حفيده تقي الدين إلى تحقيقها والقياس عليها في هذه المسألة، وهي أن كون العقد إنشاء يمنع دخول الاستثناء فيه، وكونه خبرا يجيز ورود الاستثناء عليه، حيث جزم بنفع الاستثناء في حالة عود المشيئة إلى الفعل، مما يجعل العقد بذلك يحمل صفة الإخبار، فيكون الحالف بذلك مخبرا أنه يفعل إذا شاء الله أن يفعل، وإن لم يشأ الله أن يفعل فهو ليس مخبرا بذلك، فلا مخالفة حينئذٍ، بخلاف عود المشيئة إلى نفس الطلاق؛ فإنه يكون بذلك إنشاء للطلاق، والإنشاء إيقاع لا يمكن رفعه بالاستثناء كالبيع والنكاح، وصنيع المجد ابن تيمية هذا شاركه غيره من الحنابلة فيه كما سبق أن أشرت، فهذا ابن قدامة يشرح هذا المعنى بقوله: «..وإن قال: أنتِ طالقٌ لتدخلن الدَّارَ إن شاءَ الله، لم تَطْلُقْ، دخلَتْ أو لم تَدْخُلْ؛ لأَنَّها إن دخلَتْ، فقد فعَلَتِ المحْلوفَ عليه، وإن لم تدخُلْ، عَلِمْنا أنَّ الله لم يَشَأْه؛ لأنَّه لو شَاءَه

(١)مجموع الفتاوى ٣٥/٢٨٥-٢٨٦

(٢)المحرر ٢/٧٢

لوُجِدَ، فإنَّ ما شاءَ الله كانَ، وكذلك إنْ قال: أنتِ طالقٌ لا تَدْخُلِي الدَّارَ إنْ شاءَ الله؛ لما ذكَرْنا، وإن أرادَ بالاسْتثناءِ والشَّرْطِ رَدَّهُ إلى الطَّلاقِ دُونَ الدُّخولِ، خُرِّجَ فيه من الخلافِ ما ذكرنا في المُنْجَزِ، وإن لم تُعْلَمْ نِيَته، فالظَّاهِرُ رُجوعُه إلى الدُّخولِ، ويحْتمِلُ أن يَرجعَ إلى الطَّلاقِ»[1]، وقول ابن قدامة هذا لا يتناول إلا صيغة القسم بالطلاق، وابن رجب يشرح شمول هذا المعنى كذلك لصيغة التعليق التي يقصد بها الحض أو المنع كما يقول به شيخ الإسلام ابن تيمية، فيقول: «وأما في صيغة الشرط - إذا قال: أنت طالق إن دخلت الدار إن شاء الله - أي إن شاء الله دخولك، فهو في معنى القسم؛ لأنه التزم بطلاقها أن لا تدخل الدار إن شاء الله أن لا تدخل؛ فالمشيئة في المعنى عائدة إلى عدم الدخول وإن كانت في صورة اللفظ عائدة إلى الدخول؛ فان مقصود هذه اليمين هو عدم الدخول الذي التزمه بالطلاق فالمقصود عدمه وعدم الطلاق ليس المقصود وجوده ووجود الطلاق، بخلاف ما إذا كان الشرط يقصد وجوده ووجود الطلاق عنده، فان الاستثناء ثمَّ يعود في عادة الناس إلى وقوع الطلاق عند وجود شرطه المقصود، فصار كالاستثناء في نفس الطلاق المنجز فتبين بذلك أن لا فرق بين صورة القسم وصورة التعليق، إذا قصد رد المشيئة فيها إلى الفعل، وهذا هو التحقيق، والله أعلم»[2]، بل إن ابن قدامة نفسه نبه باختياره لصحة الاستثناء في صيغة التعليق كما سبق على ترجيحه لهذا المعنى، وتأكيده على صحته[3]، حتى ابن رشد المالكي[1] يقرر هذا قياسا

---

(١)المغني ١٠/٤٧٤ و انظر نفس المعنى في: شرح منتهى الإرادات٣/١٧١.

(٢)عزاه ابن اللحام في القواعد والفوائد ص٢٢٠، إلى ابن رجب كما عزاه غيره، ولم أجده في قواعده، والله أعلم.

(٣)انظر: المغني ١٠/٤٧٣-٤٧٤

على اليمين بالله، ليؤكد على أن هذا الحكم يجري في اليمين مراعاة لهذا المعنى، مما يؤيد عليته كما يقول بها ابن تيمية، يقول ابن رشد: «... فأما الاستثناء فيه - أي الطلاق - بمشيئة الله فإن رده إلى الطلاق لم ينفع، وإن رده إلى الفعل نفع عند ابن الماجشون[٢] وأشهب[٣]، ولم ينفع عند ابن القاسم[٤]، وقول ابن الماجشون وأشهب أظهر قياسا على الاستثناء في

---

(١)هو أبو الوليد محمد بن أحمد بن أحمد بن رشد القرطبي، يعرف بابن رشد الجد تمييزا له عن حفيده صاحب "بداية المجتهد"، وهو فقيه الأندلس وعالم العدوتين وشيخ المالكية في زمانه، ولد سنة ٤٥٠هـ في قرطبة ونشأ وتعلم بها وولي القضاء فيها وسار فيه أحسن سيرة ثم استعفى منه فعفي، كما تولى الإمامة والخطابة والتدريس، توفي في قرطبة سنة ٥٢٠هـ (انظر: مقدمة تحقيق "البيان والتحصيل" ١١/١، الديباج ٢٧٨، سير النبلاء ٥٠١/١٩، الأعلام ٣١٦/٥).

(٢)هو أبو مروان عبد الملك بن عبد العزيز بن عبد الله بن أبي سلمة بن الماجشون التيمي مولاهم المدني من صغار التابعين، تتلمذ للإمام مالك وروى عنه وعن غيره، كان مفتي المدينة في زمانه، وقال ابن عبد البر: " كان مولعا بسماع الغناء"!!، توفي سنة ١١٣هـ(انظر: سير النبلاء١٠/٣٥٩، طبقات ابن سعد٥/٤٤٢، الانتقاء لابن عبد البر٥٧، الأعلام٤/١٦٠).

(٣)هو أبو عمرو أشهب بن عبد العزيز بن داود بن إبراهيم القيسي العامري المصري، وقيل اسمه مسكين وأشهب لقبه، من الطبقة الوسطى من أصحاب مالك، تتلمذ عليه وروى عنه وعن غيره، ولد سنة ١٤٠هـ، كان مفتي مصر في زمانه وشيخ المالكية بها، وتولى الخراج بها، قال الشافعي: "ما رأيت أفقه منه"، توفي سنة ٢٠٤هـ (انظر: سير النبلاء ٥٠٠/٩، الديباج المذهب ٩٨، الانتقاء ٥١، ١١٢، الأعلام ٣٣٣/١).

(٤)هو أبو عبد الله عبد الرحمن بن القاسم بن خالد بن جنادة العتقي المصري، المعروف بابن القاسم، من الطبقة الوسطى من أصحاب مالك، تتلمذ عليه وروى عنه وعن غيره وهو أثبت من روى عنه الموطأ، وهو صاحب "المدونة" أجل كتب المالكية

=

اليمين بالله فإنه إن رده إلى اسم الله تعالى لم ينفعه وإن رده إلى الفعل الذي حلف عليه نفعه»[١]، وبهذا يظهر اعتبار ابن رشد لكون الاستثناء عائدا إلى الفعل أو نفس اليمين مؤثرا في الحكم، مما يعني كونه علة الحكم فيه وهو ما يراه ابن تيمية، ولقد نص ابن رشد في موضع آخر على ما هو أكثر دلالة على علية هذا الوصف، وذلك عندما قال: «لو قال: إن فعلت كذا إلا إن شاء الله فأنت طالق لنفعه استثناؤه عند الجميع؛ إذ قد نص على رد الاستثناء إلى الفعل بذكره إياه عقيبه قبل الطلاق»[٢]، وابن تيمية لتميزه بشديد الحرص على وحدة المنهج، واطراد الأصول، والبعد عن التناقض في البناء على القواعد[٣]؛ لما وجد أصول إمامه أحمد أكثر انسجاما مع هذا المعنى قال به، وحرص على بيان هذا الانسجام، بل عمل على إبراز

رواها عن مالك أيضا، وأخرج له البخاري، جمع بين الزهد والعلم، ولد سنة ١٣٢هـ وتوفي سنة ١٩١هـ(انظر: الديباج١٤٦، الانتقاء٥٠، وفيات الأعيان١/١٧٦، الأعلام ٣/٣٢٣).

(١)مقدمات ابن رشد(مطبوع بهامش المدونة) ٢/٢٦٤

(٢) مواهب الجليل ٣/٢٦٨

(٣) ومن مواقف ابن تيمية التي تؤكد حرصه على هذا المنهج، نعيه على بعض فقهاء الشافعية تناقضهم في قياسهم الطلاق المعلق على التدبير، فيوسطون بينهما العتق المعلق على صفة، مع أن أصل الأصل أصل، إضافة إلى كون أصلهم في حكم التدبير لا يستقيم مع ما يرمون إلى الحكم به على العتق المعلق، فهم يرون أن التدبير وصية بعد الموت فهو غير لازم يمكن الرجوع فيه، بينما يقولون بلزوم التعليقات المعلقة، وهذا تناقض في بناء الفروع على الأصول(انظر: العقود، لابن تيمية، ص ١٤٧)، ومن ذلك أيضا قوله " الفروع الحسنة إن لم تكن على أصول محكمة، وإلا لم يكن لها منفعة "(مجموع الفتاوى ٣٥/٢٩٦)، مما يؤكد على اعتنائه بجودة وإحكام الأصول التي يبني عليها، مع وضوح ودقة الفروع التي يستخرجها منها.

ما في طريقته هذه من اتساق واطراد بأن بيَّن الأصول التي علل بها أصحاب الإمام أنفسهم ترجيحهم لبعض رواياته، وأعاد تحقيقها فيما قال به من فروع، فجاءت أراؤه الفقهية غالبا أكثر انسجاما واطرادا مع أصول الفقه الحنبلي، وهذا ما يوضح لنا بجلاء وظيفة هذه القاعدة بالدرجة الأولى، وهو ما تؤديه من دور في بيان تمشي القول بعدم جريان الاستثناء في كل ما يحمل صفة الإنشاء من العقود، مع فقه أحمد ومذهبه، وإذا كان لا يجري في الإنشاءات فهو يجري في الأخبار إذ الكلام محصور بينهما كما سبق، وبناء على أن (ما يجري فيه الاستثناء تجري فيه الكفارة) وهو أحد أصول أحمد كما سيأتي، يمكن الحكم على العقود ذات الصبغة الإخبارية بجريان الكفارة فيها، مع نسبة ذلك إلى المذهب الحنبلي الذي يعتز به الشيخ، ويفخر بانتمائه إليه.

مجال عمل الاستثناء عند ابن تيمية

وبعد أن قرر ابن تيمية عدم جريان الاستثناء في الإنشاءات على تلك الصورة، وبذلك التوجيه، فلنستمع إليه وهو يحدد لنا مجال عمل الاستثناء الذي يعلق بموجبه العقد ويحل انعقاده يقول رحمه الله:

«والاستثناء بالمشيئة يحصل في الخبر المحض، وفي الخبر الذي معه طلب:

فالأول: إذا حلف على جملة خبرية لا يقصد به حضا ولا منعا، بل تصديقا أو تكذيبا، كقوله: والله ليكونن كذا إن شاء الله، أو لا يكون كذا، والمستثني قد يكون عالما بأن هذا يكون، أو لا يكون كما في قوله: (لتدخلن) فان هذا جواب غير محذوف.

والثاني : ما فيه معنى الطلب، كقوله: والله لأفعلن كذا، أو لا أفعله إن شاء الله، فالصيغة صيغة خبر ضمنها الطلب، ولم يقل: والله إني لمريد هذا ولا عازم عليه، بل قال: والله ليكونن، فإن لم يكن فقد حنث لوقوع

الأمر بخلاف ما حلف عليه حنث، فإذا قال: إن شاء الله فإنما حلف عليه بتقدير: أن يشاء الله، لا مطلقا»[١].

وبهذا يبين لنا شيخ الإسلام بوضوح تام مجال عمل الاستثناء بالمشيئة، فهو لا يعمل إلا في البيئة الخبرية سواء كانت محضة أو مشوبة بالإنشاء، على أنه في حالة عمله في الخبر المشوب بالطلب يعلق ما في اليمين من معنى الخبر وليس ما فيها من معنى الطلب، وسيأتي في ضوابط لاحقة تقسيمات ابن تيمية لليمين من حيث المحلوف به إلى خبرية محضة أو إنشائية محضة، أو مشوبة من الاثنين.

الاستثناء في الإيمان عند ابن تيمية وعلاقته بالقاعدة

مسألة الاستثناء في الإيمان تعتبر من أهم المسائل التي يبنيها ابن تيمية على أساس قوله بمقتضى هذه القاعدة، ولهذا كان لزاما أن نفردها بالحديث هنا رغم أن مكانها في الواقع مع الفروع، ولكن كونها من أمهات مسائل هذه القاعدة، وأصولها التأسيسية جعلها فرعا من نوع خاص؛ وذلك لأنها من جهة تقدم بيانا وتوضيحا إضافيا لمفهوم القاعدة، ومن جهة أخرى تعود على القاعدة بمزيد حجية وثبوت، من خلال توجيهات الشيخ وتحريراته لإثبات مقتضاها كما سيظهر إن شاء الله.

والمقصود بالاستثناء في الإيمان قول الرجل: "أنا مؤمن إن شاء الله"، فمنع قوم هذا القول بناء على أنه يقتضي الشك في الإيمان، والجزم شرط في صحة الإيمان، وأوجبه آخرون وقالوا: بأن عدمه يلزم منه التألي على الله بثبوت الإيمان في القلب وهو أمر لا يملكه إلا الله[٢]، ولكن ابن تيمية

---

(١)الإيمان لابن تيمية، ص٣٥٧، مجموع الفتاوى ٧/٤٥٩

(٢)تناول ابن تيمية هذه المسالة بالتفصيل في فصل خاص من كتاب الإيمان انظر: ص٣٣٤-٣٥٩، وفي مجموع الفتاوى ١٣/٤٢-٤٧.

يختار قولا وسطا كما يصفه، والاعتدال والوسطية من أخص مميزات منهجه، فهو يرى أن الاستثناء يصح في الإيمان على اعتبار تعليق الإخبار بموجب الإيمان من استحقاق الجنة والثواب، والاتصاف بالبر والتقوى، ولا يصح على اعتبار تعليق إنشاء الإيمان؛ ويعلل ذلك بما يؤكد مفهوم هذه القاعدة وسلطانها في رأي الشيخ، ويحتج في ذلك بأفعال السلف وأقوالهم، حيث لم ينقل عنهم قط أنهم استثنوا في الإيمان إلا على سبيل تعليق الإخبار، وأما في حالة الإنشاء فإنهم يجزمون الإيمان ولا يستثنون فيه، فيقول رحمه الله: «الذين استثنوا من السلف والخلف لم يقصدوا الإنشاء، وإنما استثناؤهم في إخباره عما حصل له من الإيمان، فاستثنوا إما لأن الإيمان المطلق يقتضي دخول الجنة وهم لا يعلمون الخاتمة، كأنه إذا قيل للرجل: أنت مؤمن، قيل له أنت عند الله مؤمن من أهل الجنة، فيقول أنا كذلك إن شاء الله، أو لأنهم لا يعرفون أنهم أتوا بكمال الإيمان الواجب؛ ولهذا كان من جواب بعضهم، إذا قيل له أنت مؤمن: آمنت بالله وملائكته وكتبه، فيجزم بهذا ولا يعلقه، أو يقول: إن كنت تريد الإيمان الذي يعصم دمي ومالي فأنا مؤمن، وإن كنت تريد قوله ﴿إِنَّمَا ٱلْمُؤْمِنُونَ ٱلَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ ٱللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ ءَايَٰتُهُۥ زَادَتْهُمْ إِيمَٰنًا وَعَلَىٰ رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ ۝٢ ٱلَّذِينَ يُقِيمُونَ ٱلصَّلَوٰةَ وَمِمَّا رَزَقْنَٰهُمْ يُنفِقُونَ ۝٣ أُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُؤْمِنُونَ حَقًّا﴾، [الأنفال٢-٤] وقوله﴿إِنَّمَا ٱلْمُؤْمِنُونَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ ثُمَّ لَمْ يَرْتَابُوا۟ وَجَٰهَدُوا۟ بِأَمْوَٰلِهِمْ وَأَنفُسِهِمْ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ أُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلصَّٰدِقُونَ﴾

[الحجرات١٥]، فأنا مؤمن إن شاء الله وأما الإنشاء فلم يستثن فيه أحد ولا شرع الاستثناء فيه بل كل من آمن وأسلم آمن وأسلم جزما بلا تعليق»[1].

وزيادة في البيان يوضح الشيخ أن الاستثناء في إنشاء الإيمان يبطل العقد ويجعله بلا اعتبار كما يفعل في سائر الإنشاءات على الوجه الذي تقرر في هذه القاعدة، إلا إذا كان على سبيل الاستثناء التحقيقي لا التعليقي كما أسلفنا فيكون المعنى: أنا مؤمن بمشيئة الله، بمعنى أن إيماني واقع بمشيئة الله وإرادته التي لا يخرج عنها شيء، كما يقول منشئ الطلاق والبيع مثلا: " أنت طالق إن شاء الله " بمعنى أن طلاقك واقع بمشيئة الله، و"بعتك إن شاء الله " بمعنى أن البيع واقع بمشيئة الله، وهكذا، ويورد في هذا السياق حجة أخرى تتعلق بما سأذكره عند الأدلة إن شاء الله من كون طبيعة الإنشاء الواقعة تمنع قبوله للتعليق بالاستثناء، ولهذا كان الأصل أن الاستثناء التعليقي لا يدخل إلا في المستقبل دون الماضي والحاضر، وفي هذا يقول: «وما أعرف أحدا أنشأ الإيمان فعلقه على المشيئة فإذا علقه فإن كان مقصوده أنا مؤمن إن شاء الله، أنا أومن بعد ذلك فهذا لم يصر مؤمنا، مثل الذي يقال له: هل تصير من أهل الإسلام، فقال: أصير إن شاء الله، فهذا لم يسلم بل باق على الكفر، وإن كان قصده أني آمنت وإيماني بمشيئة الله صار مؤمنا، لكن إطلاق اللفظ يحتمل هذا وهذا، فلا يجوز إطلاق مثل هذا في الإنشاء، وأيضا فإن الأصل أنه إنما يعلق بالمشيئة ما كان مستقبلا، فأما الماضي والحاضر فلا يعلق على المشيئة، والذين استثنوا لم يستثنوا في الإنشاء كما تقدم، كيف وقد أمروا أن يقولوا: ﴿قُولُوٓاْ ءَامَنَّا بِٱللَّهِ وَمَآ أُنزِلَ إِلَيۡنَا وَمَآ أُنزِلَ إِلَىٰٓ إِبۡرَٰهِـۧمَ وَإِسۡمَٰعِيلَ وَإِسۡحَٰقَ وَيَعۡقُوبَ

---

(١)مجموع الفتاوى ١٣/٤٢-٤٣

وَٱلۡأَسۡبَاطِ﴾، [البقرة١٣٦] وقال تعالى ﴿ءَامَنَ ٱلرَّسُولُ بِمَآ أُنزِلَ إِلَيۡهِ مِن رَّبِّهِۦ وَٱلۡمُؤۡمِنُونَۚ كُلٌّ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَمَلَٰٓئِكَتِهِۦ وَكُتُبِهِۦ وَرُسُلِهِۦ﴾ [البقرة٢٨٥] فأخبر أنهم آمنوا فوقع الإيمان منهم قطعا بلا استثناء»[١].

أدلة القاعدة

يبني شيخ الإسلام ابن تيمية استدلاله على إثبات مقتضى هذه القاعدة على أساسين:

الأول: أن الاستثناء تعليق والإنشاء إيقاع، والواقع لا يمكن تعليقه

من الأسس التي يبني ابن تيمية قوله بمقتضى هذه القاعدة عليها أن الإنشاء يقتضي وقوع العقد، والاستثناء لا يملك القدرة على الرفع بعد الوقوع، وإنما ينحصر دوره في أنه: «يعلق الفعل بالمشيئة فيصير المعنى ليكونن هذا إن شاء الله فإن لم يشأ الله لم يكن مخبرا بكونه فلا مخالفة فلا حنث»[٢]، ويعلل لذلك بأن: «الرفع إنما يكون إذا كان في المشيئة تعليق والتعليق إنما يكون فيما لم يقع بخلاف ما قد وقع»[٣]، ويحكي عن الإمام أحمد قوله: «الثنيا في الطلاق لا أقول به؛ وذلك أن الطلاق والعتاق حرفان واقعان»[٤]؛ فطبيعة الاستثناء التعليق والإنشاء طبيعته الوقوع فكان التنافر القائم بين الاثنين يوجب عدم تواردهما، وقد أشار ابن القيم إلى

---

(١)مجموع الفتاوى ١٣/ ٤٥

(٢)مجموع الفتاوى٣٥/ ٣٠٨.

(٣)مجموع الفتاوى٣٥/ ٣١٢.

(٤)مجموع الفتاوى ٣٥/ ٢٨٤

هذا التنافي بين الاستثناء والإنشاء بقوله: «... وتنافى الإنشاء والتعليق؛ إذ زمن الإنشاء يقارن وجود معناه وزمن وقوع المعلق يتأخر عن التعليق فتنافيا»[١]، فالاستثناء ينحصر دوره في التعليق على المشيئة، والتعليق لا يكون إلا لما لم يقع بعد؛ إذ لا يمكن تعليق ما هو واقع فعلا، بينما الإنشاء يعني وقوع العقد بالفعل فلا يمكن أن يرتفع لذلك بالاستثناء، وهذا ما يقرره الشيخ بقوله: «إن الاستثناء إنما يقع لما علق به الفعل؛ فإن الأحكام التي هي الطلاق والعتاق ونحوهما لا تعلق على مشيئة الله تعالى بعد وجود أسبابها، فإنها واجبة بوجوب أسبابها، فإذا انعقدت أسبابها فقد شاءها الله، وإنما تعلق على المشيئة الحوادث التي قد يشاؤها الله وقد لا يشاؤها من أفعال العباد»[٢]، وهذا ما أشار إليه فيما نقلته عنه آنفا في مسألة الاستثناء في الإيمان بقوله: «الأصل أنه إنما يعلق بالمشيئة ما كان مستقبلا، فأما الماضي والحاضر فلا يعلق على المشيئة»[٣]، فالماضي والحاضر واقعان فلا يتأتى تعليقهما على المشيئة، بخلاف المستقبل الذي لم يقع بعد فأمكن تعليقه، ويؤكد ابن تيمية قوله هذا من خلال نصوص الكتاب والسنة فيقول: «ولم يجئ في الكتاب والسنة استثناء في الماضي بل في المستقبل كقوله: ﴿وَلَا تَقُولَنَّ لِشَاْىْءٍ إِنِّي فَاعِلٌ ذَٰلِكَ غَدًا ۝٢٣ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ﴾ [الكهف٢٣-٢٤]، وقوله: ﴿لَتَدْخُلُنَّ ٱلْمَسْجِدَ ٱلْحَرَامَ إِن شَآءَ ٱللَّهُ﴾ [الفتح٢٧]، وقول النبي ﷺ "وإنا إن شاء الله بكم لاحقون"[٤]،

---

(١) إعلام الموقعين لابن القيم ٤/ ٥٩

(٢)مجموع الفتاوى ٣٥/ ٢٨٦.

(٣)مجموع الفتاوى ١٣/ ٤٥

(٤)سبق تخريجه في ص٥٦٩.

وقوله: "إن سليمان قال لأطوفن الليلة على سبعين امرأة تأتي كل امرأة بفارس يقاتل في سبيل الله فقال له صاحبه قل إن شاء الله فلم يقل فلم تلد منهن إلا امرأة جاءت بشق ولد قال فلو قال إن شاء الله لقاتلوا في سبيل الله فرسانا أجمعين"[١]، وقال ﷺ: "من حلف فقال إن شاء الله فإن شاء فعل وإن شاء ترك"[٢]؛ لأن الحالف يحلف على مستقبل ليفعلن هو أو غيره كذا أو لا يفعل هو أو غيره كذا فيقول إن شاء الله لأنه ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن فإن وقع الفعل كان الله شاءه فلا حنث عليه وإن لم يقع لم يكن الله شاءه فلا حنث عليه؛ لأنه إنما التزمه إن شاء الله فإذا لم يشأه لم يكن

---

(١)أخرجه البخاري برقم (٣٤٢٤) في كتاب أحاديث الأنبياء باب قوله تعالى "ووهبنا لداود سليمان.." (الفتح ٥٦٦/٦)، ومسلم برقم (١٦٥٤) في كتاب الإيمان (النووي ١١٨/١١) من حديث أبي هريرة.

(٢)رويت ألفاظ هذا الحديث من حديث أبي هريرة وابن عمر، أما حديث أبي هريرة فقد أخرجه أحمد برقم (٨٠٢٧) (المسند٣٠٩/٢)، والترمذي برقم (١٥٧١) في الأيمان والنذور باب في الاستثناء في اليمين(التحفة١٠٩/٥-١١٠) بلفظ "من حلف فقال إن شاء الله لم يحنث"، وابن ماجه برقم(٢١٠٥) في كتاب الكفارات باب الاستثناء في اليمين(السنن٦٨٠/١) وقال "فله ثنياه" بدل "لم يحنث"، وقال الألباني "صحيح"(الإرواء١٩٦/٨)، وحديث ابن عمر أخرجه أبو داود برقم(٣٢٦١) في كتاب الأيمان والنذور باب الاستثناء في اليمين، بلفظ " من حلف على يمين فقال إن شاء الله فقد استثنى "، وبرقم(٣٢٦٢) بلفظ"من حلف فاستثنى فإن شاء رجع وإن شاء ترك غير حنث"(السنن٥٧٥/٣-٥٧٦)، والنسائي برقم(٣٨٣٧-٣٨٣٩) في الاستثناء، بهذين اللفظين(السنن٣١/٧-٣٢)، والترمذي برقم(١٥٧٠) في النذور والأيمان باب الاستثناء في اليمين، بلفظ أبي داود الأول ولكنه قال "فلا حنث عليه" بدل "فقد استثنى"(التحفة١٠٨/٥)، وابن ماجه برقم(٢١٠٥) في كتاب الكفارات باب الاستثناء في اليمين، بلفظ أبي داود الثاني(السنن٦٠٨/١)، والحديث قال الشوكاني "رجاله رجال الصحيح"(النيل٢٤٨/٨)، وصححه الألباني في(الإرواء١٩٨/٨).

قد التزمه فلا يحنث»[1].

وهذا استدلال عقلي قوي وواضح ولذلك اعتمد عليه الأصوليون القائلون بهذه القاعدة أو ما في معناها مما يمكن تأسيسه على نفس المفهوم كتعليلهم وجوب الاتصال في الاستثناء بكون الانفصال يلزم منه رفع الحكم بالاستثناء بعد وقوعه وهو ما لا يمكن للاستثناء أن يقوم به وهو تعليل لا ينكره حتى القائلون بعدم اشتراط الاتصال وإن كانوا يضعفون أثره[2]، وهذا إثبات منهم لبطلان ما يلزم على القول بدخول الاستثناء على العقود الإنشائية ويجعلون مستند ذلك الإثبات الإجماع اللغوي على هذا اللازم وعلى بطلان ما يلزم منه لما يفضي إليه من إبطال التصرفات الشرعية والمعاملات التي تقوم الحاجة إليها بين الناس، وبطلان اللازم دليل على بطلان الملزوم وهو الأمر الذي يثبت مقتضى قاعدتنا بعدم جريان الاستثناء في الإنشاءات[3]، وأوضح شيء في هذا الاستدلال قول القرافي في هذا السياق مؤكدا نفس هذا المعنى بانيا إياه على هذا المفهوم: «أما وجوب اتصاله بالكلام عادة؛ فلأن الاستثناء إذا

---

(١) مجموع الفتاوى ٤٢٦/٨

(٢) وهذا معنى قول أبي الخطاب الكلوذاني: " لو جاز ذلك وصح - أي الاستثناء المنفصل - لم يستقر عقد ولا إيقاع طلاق ولا عتاق ولم يوثق بأحد في وعد ولا وعيد لجواز أن يستثني بعد زمان ما يسقط حكم الكلام وفي اتفاق الناس على خلاف هذا دليل على بطلانه"(التمهيد في أصول الفقه٧٥/٢)، وانظر في نفس المعنى: كتاب التلخيص ٦٥/٢ الإحكام للآمدي ٤٩٧/٢ شرح اللمع ٤٠٠/١ شرح مختصر ابن الحاجب ٢٦٨/٢ المحصول ٤٠٧/١ شرح مختصر الروضة ٥٩١/٢.

(٣) وهذا معنى قول الشيرازي: "وفي إجماع أهل اللغة وأرباب اللسان على صحة التعلق بمقتضى الخبر المطلق والوعد والوعيد وعدم التوقع للاستثناء بعده دليل على أن الاستثناء بعده منفصلا عنه لا يصح"(شرح اللمع ٤٠٠/١)

تأخر استقر الكلام وثبت حكمه شرعا فيتعذر رفعه»[١].

وقريب من هذا الوجه استدلال الجصاص على أن معنى العقد ما تعلق بمعنى مستقبل دون الماضي بكون العقد يقابله الحل فلا يطلق إلا على ما أمكن حله والماضي واقع فيستحيل فيه ذلك ولهذا لا يمكن اعتباره عقدا، يقول رحمه الله تعالى: «ومما يدل على أن العقد هو ما تعلق بمعنى مستقبل دون الماضي أن ضد العقد هو الحل، ومعلوم أن ما قد وقع لا يتوهم له حل عما وقع عليه بل يستحيل ذلك فيه، فلما لم يكن الحل ضدا لما وقع في الماضي علم أنه ليس بعقد لأنه لو كان عقدا لكان له ضد من الحل يوصف به كالعقد في المستقبل»[٢]، والذي يهمنا من رأي الجصاص هذا هو تقريره لأن ما هو واقع بالفعل أو سبق وقوعه لا سبيل لحله ولا رفعه، وهذا ما ينتهي بنا إلى كون الاستثناء غير قادر على رفع الإنشاءات الواقعة بالفعل، وأما كون العقود من الإنشاءات على الوجه الذي قررناه مما قد يوهم خلاف ما يرمي إليه الجصاص بقوله هذا الذي قرر فيه كون العقود أمورا مستقبلية قابلة للحل فليس واردا على هذا الوجه الذي نعنيه من الاستدلال؛ ذلك لأن قابلية العقود للحل أمر آخر غير قابليتها للاستثناء، فكل العقود قابلة للفسخ بفواسخ مختلفة واعتبارات معينة، ولا يلزم من ذلك قابليتها للاستثناء لاختلاف الفسخ عن الاستثناء، فالفسخ أمر تابع لانعقاد العقد حقيقة أو تقديرا فلا يفسخ العقد إلا بعد عقده حقيقة إذا كان صحيحا أو تقديرا إذا كان العقد فاسدا، وأما قبل ذلك فلا سبيل إلى فسخه، بخلاف الاستثناء الذي يحول دون انعقاد العقد قبل انعقاده، وفوق هذا فإن كون العقود على أمر مستقبل إنما هو ثمرتها وليس

---

(١) الاستغناء في الاستثناء للقرافي ص٥٧٦

(٢) أحكام القرآن للجصاص ٣/٢٨٦

حقيقتها فحقائق العقود ثابتة في الماضي حكما ولهذا كانت صيغها في الماضي غالبا، ولكن ثمراتها لا تكون إلا في المستقبل؛ إذ هي عبارة عن التزامات بموجبات يجري تنفيذها في الزمن التالي للعقد، وبهذا كانت ثمرة العقد في المستقبل ضرورة وإن كان العقد منعقدا في الماضي؛ إذ هو معقود حكما منذ استكمال أركانه وانتفاء موانعه.

ومن جهة أخرى فلا شك في الفرق بين منع ثبوت الحكم وبين رفعه بعد ثبوته "فالدفع أقوى من الرفع"[١]، فالأول هو ما يمكن أن يقوم به الاستثناء، والثاني لا يمكنه القيام به، كما أن التعليق على الشرط ومنه التعليق على المشيئة هو منع الحكم من الوصول إلى محله وإبقاؤه في الذمة حتى يتحقق الشرط، فقولك مثلا: "والله لأفعلن كذا إن شاء الله" هو تعليق للفعل على شرط المشيئة فلا يقع ولا يصل إلى محله إلا بتحقق الشرط وهو المشيئة، ولكل هذا لم يمكن تعليق ما هو واقع بالفعل على أي منهما، فالاستثناء إنما هو تقرير لنفس الحكم الثابت بصدر الكلام فلا يمكنه بحال أن يأتي بحكم جديد في المستثنى من شأنه أن يرفع الحكم الثابت في صدر الكلام أو ينشئ حكما آخر غيره؛ لأن دوره مجرد البيان والتقرير لا الرفع والنسخ، ولذا لا يمكنه بعد ثبوت الحكم أن يقوم برفعه أو إزالته، وكذا الشرط تنحصر مهمته في تعليق الحكم المضمن في صدر الكلام ومنع وصوله إلا بتحقق الشرط ووجوده تماما كما تمنع التعاليق الحسية المعلق من الوصول إلى الأرض فإذا وصل ووقع تعذر رفعه بهذه الأداة نفسها، وذلك شأن التعليق على الشرط ومنه المشيئة تمنع المعلق

---

(١)انظر هذه القاعدة في: المجلة المادة٥٢، والمنثور٢/١٥٥، وممن ذكرها: السبكي في الإبهاج ٢/٢٢٧، ٣/١٥٣، والشربيني في مغني المحتاج ١/٢١، وابن نجيم في البحر الرائق ٧/٢٠٦.

من الوقوع ولا يمكنها رفعه بعد وقوعه، فإذا عرفنا أن الإنشاء عبارة عن ما هو واقع بالفعل اتضح لنا تعذر تعليقه على الشرط أو رفعه بالاستثناء[1]، وعلى هذا الأساس بنى ابن العربي الإجماع على أن الاستثناء يمنع انعقاد اليمين، فقد نقل عنه الشوكاني قوله: «أجمع المسلمون على أن قوله: إن شاء الله يمنع انعقاد اليمين إذا كان متصلا»[2]، وأيا ما كانت دعوى الإجماع تلك فإن اعتبار الاتصال شرطا أساسيا لقيام الاستثناء بدور منع انعقاد اليمين دليل على ما نقول به في هذه القاعدة؛ إذ إن الاتصال هو الذي يعطي الاستثناء القدرة على أن يحول دون انعقاد اليمين وهو ما لا يمكن أن يتم في حال وقوع اليمين وانعقادها سلفا وهو ما تقضي به طبيعة الانفصال، وذلك عود على طبيعة كل من الاستثناء والإنشاء على الوجه الذي مهدنا به مستهل هذا الحديث.

الثاني: أن الإنشاء إسقاط و"الساقط لا يعود"

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: «إذا قال: هذا العبد حر، وهذه المرأة طالق فهو إسقاط، بمنزلة قوله: ذمة فلان بريئة من كذا، أو من دم فلان، أو من قذفي؛ فإن إسقاط حق الدم والمال والعرض من باب إسقاط الملك بملك البضع وملك اليمين»[3]، ويقول في موضع آخر: «إن إيقاع الطلاق والعتاق ليسا يمينا أصلا وإنما بمنزلة العفو عن القصاص والإبراء من الدين؛ ولهذا لو قال: والله لا أحلف على يمين ثم أعتق عبدا له أو طلق امرأته أو أبرأ غريمه من دم أو مال أو عرض فإنه لا يحنث ما علمت أحدا

---

(١)انظر: أصول السرخسي ٤٦/٢

(٢)نيل الأوطار ٢٤٨/٨، و انظر أيضا: تكملة المجموع ١٥٠/١٧

(٣)مجموع الفتاوى٣٠٦/٣٥.

خالف في ذلك»[1]، ومن هذا الكلام يظهر أن ابن تيمية يعتبر إيقاعات الطلاق والعتق وما أشبههما من الإنشاءات متضمنة معنى الإسقاط كالإبراء من المال والدم والعرض؛ حيث أن من ينشئ عقدا كأنه أسقط حقه بما يبذله بموجب ذلك العقد، فالذي يبيع يعتبر مسقطا لحقه في المبيع، وكذلك المطلق يعتبر مسقطا لحقه في البضع، وكذا المعتق مسقط لحقه في ملك الرقبة، وسائر أنواع العقود؛ ويؤكد الشبه بين هذه الإنشاءات والإسقاطات بأنها لا تعتبر أيمانا إجماعا حتى أن الحالف على عدم الحلف لا يحنث بأي منها وفي نفي كونها أيمانا إشارة إلى انتفاء خاصية الإخبار التي هي من خصائص اليمين عنها وبذلك أشبهت الإسقاطات في معنى الإنشاء إذ ليس ثم في الكلام غير الخبر والإنشاء كما أسلفنا وإذا صح الشبه الذي بينهما وتأكدت العلة المشتركة فيهما أمكن أن يشتركا في الحكم الذي تضمنته قاعدة "الساقط لا يعود"[2]، فهي تقضي بأن الحق الذي يصح إسقاطه إذا سقط فلا يمكن الحكم بعودته ولما كان الاستثناء في هذه العقود والتصرفات يقتضي عدم لزومها أشبه ما لو اقتضى إعادة الساقط منها وهو ممتنع على هذه القاعدة، فإن من قال: لزوجته "أنت طالق" ينوي إنشاء الطلاق فهو مسقط لحقه في البضع فلا ينفعه أن يقول مع ذلك "إن شاء الله" لأن حق البضع القابل للإسقاط سقط بالعقد الإنشائي الموجب لذلك فلم يمكن إعادة موجبه أو تعليق مقتضاه

---

(١)مجموع الفتاوى٣٥/٢٨٤.

(٢)المادة رقم ٥١ في المجلة، و انظرها في: أشباه ابن نجيم ٣٧٨، وشرحه غمز عيون البصائر٣/٣٦٣-٣٦٥، شرح القواعد الفقهية للزرقا ص٢٦٥، القواعد الفقهية للندوي ص٤١٠، الوجيز للبورنو ص٣٦٩، القواعد الفقهية بين الأصالة والتوجيه للدكتور محمد بكر إسماعيل ص٢٨٥-٢٨٦.

بالاستثناء، والقائلون بقاعدة الإسقاط هذه يبنونها على أساس أن المسقَط أصبح في حكم المعدوم؛ ولهذا لا يمكن إرجاعه ولهذا يضيفون لها أحيانا قولهم: "كما أن المعدوم لا يعود"[(١)]، وشرح الحموي ذلك بأن: «الساقط تلاشى فلا يحتمل العود»[(٢)]، وقال البورنو: «ومعنى لا يعود أي يصبح كالمعدوم لا سبيل إلى إعادته إلا بسبب جديد يعين مثله لا عينه»[(٣)]، ولهم في ذلك مستند من القرآن الكريم في حكم إسقاط القصاص عن القاتل، حيث يقول تعالى: ﴿فَمَنْ عُفِيَ لَهُۥ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَٱتِّبَاعٌۢ بِٱلْمَعْرُوفِ وَأَدَآءٌ إِلَيْهِ﴾ [البقرة١٧٨] ووجه الدلالة فيه: أنه تعالى جعل الاتباع مرتبا بالفاء التعقيبية على العفو في القصاص فدل ذلك على أن مجرد العفو عن القصاص يسقطه، ويوجب على من أسقط عنه إلى الدية القبول وعلى من أسقطه الرفق في طلبها، كما أشار بعض المفسرين والفقهاء كقول ابن العربي: «قال الطبري: في قوله تعالى: ﴿فَٱتِّبَاعٌۢ بِٱلْمَعْرُوفِ﴾ دليل على عموم الوجوب ممن وقع يريد أن من ذكر الدية وجب قبولها على الآخر من ولي أو جان، ثم رأى أن هذا لا يستمر فعقبه بعده بما يدل على أن الدية إن عرضها الجاني استحب قبولها، وإن عرضها المجني عليه أو وليه وجب على الجاني قبولها ولما رجع إليه استغنينا عن الاعتناء به»[(٤)]، وكذا

---

(١)انظر: شرح المجلة لرستم ص٤٠، شرح القواعد للزرقا ص٢٦٥، القواعد للندوي ص٤١٠، الوجيز للبورنو ص٣٦٩

(٢)غمز عيون البصائر٣/٣٦٣.

(٣)الوجيز للبورنو ص٣٦٩.

(٤)أحكام القرآن لابن العربي ١/١٠٠، وانظر أيضا: تفسير الطبري ٢/١٠٧، ولم أعثر على هذا النص لديه.

قال الشافعي في تفسير هذه الآية: «... فإذا عفي لم يكن إليه سبيل، وصار لعافي القتل مال في مال القاتل وهو دية قتيله فيتبعه بمعروف ويؤدي إليه القاتل بإحسان»[١].

من فروع القاعدة

(١) الاستثناء لا ينفع في الصيغ الإنشائية من طلاق أو عتاق أو بيع أو نحوهما، فلو قال: "أنت طالق إن شاء الله "، "أنت حر إن شاء الله"، "بعتك هذه السلعة إن شاء الله"، "أبرأتك من الدين إن شاء الله" لم ينفع الاستثناء في ذلك كله ووقع مدلول الصيغة من طلاق وعتاق وبيع وإبراء منجزا، وذلك لأن هذه الصيغ جميعا مغلب عليها حكم الإنشاء والاستثناء لا يرفع الإنشاءات فالاستثناء فيها بأسرها استثناء تحقيق لا تعليق، كما تقول: كان هذا بمشيئة الله وكان بقدرة الله[٢]، وذلك لأنها أمور واقعة سلفا فلا مجال لرفعها كما سبق أن ذكرنا، ويعلل ابن تيمية لاختياره هذا الذي يوافق فيه رواية عن أحمد[٣] بتعليلين، أحدهما: «أن إيقاع الطلاق والعتاق ليسا يمينا أصلا وإنما بمنزلة العفو عن القصاص والإبراء من الدين»[٤]، وهي أمور لا سبيل إلى رفعها بعد وقوعها؛ لأن "الساقط لا يعود"، والثاني: «أن الأحكام التي هي الطلاق والعتاق ونحوهما لا تعلق على مشيئة الله تعالى بعد وجود أسبابها فإنها واجبة بوجوب أسبابها فإذا انعقدت أسبابها فقد شاءها الله وإنما تعلق على

---

(١)الأم ٦/ ١٠، وانظر أيضا: أحكام القرآن للشافعي ص٢٧٩.

(٢)انظر: مجموع الفتاوى ٣٥/ ٣١٢

(٣) انظر: مجموع الفتاوى ٣٥/ ٢٨٤، وسوف يأتي الحديث عن هذه المسألة مستوفى إن شاء الله عند ضابط"ما ينفع فيه الاستثناء ينفع فيه التكفير".

(٤)مجموغ الفتاوى ٣٥/ ٢٨٤

المشيئة الحوادث التي قد يشاؤها الله وقد لا يشاؤها من أفعال العباد ونحوها»[١].

(٢) ولو حلف وقال: "أحلف بالله لأفعلن إن شاء الله"ونوى عود المشيئة إلى الحلف فقصد "أحلف إن شاء الله أن أكون حالفا" فإن الاستثناء حينئذٍ لا ينفعه؛ لأن إيقاع الحلف من الإنشاءات التي لا يرفعها الاستثناء، بخلاف ما لو قصد بقوله ذلك عود الاستثناء إلى الفعل المحلوف عليه فيكون خبرا حينئذ يرفعه الاستثناء فيكون معنى قوله "إني حالف على هذا الفعل إن شاء الله فعله" فإن لم يفعله لم يشأ الله فعله، فلا يكون ملتزما له[٢].

(٣) وإذا علق الطلاق على شرط يقصد وقوعه، كأن يقول "إن حضت فأنت طالق إن شاء الله"، لم ينفعه الاستثناء في هذه الحالة، ووقع الطلاق؛ لأن الاستثناء هنا عائد إلى الإيقاع وليس إلى الشرط، فصار راجعا إلى الإنشاء والاستثناء لا يرفع الإنشاءات[٣].

(٤) وأن الاستثناء يفيد في النذر لأنه نوع من اليمين فهو عقد خبري، فلو قال: "لأتصدقن إن شاء الله"، فإن شاء تصدق وإن شاء لم يفعل ولا حنث عليه ولا كفارة[٤].

(٥) ويفيد الاستثناء أيضا في الظهار والحرام[٥]، فلو قال لزوجته: "أنت علي كظهر أمي إن شاء الله" "أنت علي حرام إن شاء الله" نفعه ذلك

---

(١)مجموع الفتاوى ٣٥/٢٨٦.

(٢)انظر: مجموع الفتاوى٣٥/٢٨٥.

(٣)انظر: القواعد والفوائد لابن اللحام ص٢١٩

(٤)انظر: الاختيارات، للبعلي، ص ٢٦٧، المغني ١٣/٤٨٦

(٥)انظر: الاختيارات، للبعلي، ص ٢٦٧

ولم تلزمه كفارة ظهار، وفي "الاختيارات" أن هذا القول هو: المنصوص عن أحمد في الظهار والحرام[١]، وقال ابن تيمية: «قوله أنت علي حرام، وأنت كظهر أمي، قال أحمد: يصح فيه الاستثناء»[٢]، وإذا كان ابن قدامة[٣] يرى أن التكفير هو أساس علية جريان الاستثناء في الظهار بناء على "أن ما تنفع فيه الكفارة ينفع فيه الاستثناء"، فإن ابن تيمية يوافقه في ذلك، ويصوغ في ذلك ضابطا خاصا سنتناوله بالتفصيل إن شاء الله في باب الضوابط، إلا أنه يركز على وجه آخر لعلية جريان الاستثناء في الظهار هو ما جعله من هذه الجهة مفرعا تحت هذه القاعدة، فابن تيمية يرى أن الظهار ذو شائبة خبرية وأخرى إنشائية شأنه في ذلك شأن اليمين، فاليمين تتضمن معنى الخبر ومعنى الإنشاء والكفارة فيها موجبها مخالفة ما فيها من الخبر لا مخالفة الطلب الإنشائي الذي فيها منه شائبة[٤]، ويدافع في هذا الصدد عن هذه الرواية التي اختارها لأحمد في مقابل ما قال به بعض الحنابلة[٥]، من عدم صحة الاستثناء في الظهار؛ لأنه إنشاء بدليل أنه جملة

(١)انظر: الاختيارات، للبعلي، ص ٢٦٧

(٢)مجموع الفتاوى ٣١٥/٣٥

(٣)يقول ابن قدامة في المغني ١١/ ٧٠ "فصل: فإن قال: أنت علي كظهر أمي إن شاء الله لم ينعقد ظهاره، نص عليه أحمد، فقال: إذا قال لامرأته: عليه كظهر أمه إن شاء الله، فليس عليه شيء هي يمين، وإذا قال: ما أحل الله علي حرام إن شاء الله وله أهل هي يمين ليس عليه شيء، وبهذا قال الشافعي وأبو ثور وأصحاب الرأي، ولا نعلم عن غيرهم خلافهم؛ وذلك لأنها يمين مكفرة فصح الاستثناء فيها كاليمين بالله تعالى أو كتحريم ماله".

(٤)انظر: مجموع الفتاوى ٣٠٧/٣٥، ٣١٢، ٣١٦، و انظر أيضا: المنثور ٢٠٦/١

(٥)كابن بطة وابن عقيل(انظر: المحرر ٢/ ٩٠، مجموع الفتاوى ٣١٧/٣٥)

واحدة فخالف بذلك اليمين التي تشتمل على جملة مقسم بها وأخرى مقسم عليها فهو في رأيهم أشبه بإيقاع الطلاق فهو إنشاء لا يرفعه الاستثناء[١] كما هو منطوق هذه القاعدة، فيوجه النظر إلى أن قول أولئك الأصحاب لم يعتبر إلا الصورة اللفظية التي هو أقرب فيها إلى الإنشائية منه إلى الخبرية بينما كان نظر الإمام أحمد إلى المعنى الحقيقي للصيغة الذي فيه معنى الخبر والطلب، وإنما اعتبرها أولئك إنشاء كما ألحق بعض العلماء نذر اللجاج بنذر التبرر؛ لمجرد التشابه اللفظي بين الاثنين مع أن المقصود الحقيقي من كل واحد منهما شديد المباينة للآخر؛ و«سائر الألفاظ المعلق بها الأحكام قد ينظر ناظر إلى صورتها وآخر إلى معناها وآخر إليهما، كما في قوله "لأفعلن" الصورة صورة الخبر والمعنى قد يكون خبرا وقد يكون طلبا وقد يجتمعان»[٢]، وهكذا شأن الظهار فإن صورته أقرب إلى معنى الإنشائية؛ ولهذا كان في الجاهلية إنشاء محضا للتحريم فكان في حكم الطلاق، ولكن الإسلام اعتبره منكرا من القول وزورا في قوله تعالى﴿ٱلَّذِينَ يُظَٰهِرُونَ مِنكُم مِّن نِّسَآئِهِم مَّا هُنَّ أُمَّهَٰتِهِمۡۖ إِنۡ أُمَّهَٰتُهُمۡ إِلَّا ٱلَّٰٓـِٔي وَلَدۡنَهُمۡۚ وَإِنَّهُمۡ لَيَقُولُونَ مُنكَرٗا مِّنَ ٱلۡقَوۡلِ وَزُورٗاۚ﴾ [المجادلة٢]، وكذب القائلين به في قوله ﴿مَّا هُنَّ أُمَّهَٰتِهِمۡۖ﴾ وذلك يقضي بخبريته؛ لأن التصديق والتكذيب من أخص خصائص الخبر كما سبق؛ ولهذا لم يكن منشئا للتحريم بل موجبا للكفارة، وعلى هذا اعتمد الزركشي في إثبات خبرية الظهار ناقلا ذلك عن الغزالي والرافعي

---

(١)انظر: مجموع الفتاوى ٣١٦/٣٥

(٢)مجموع الفتاوى ٣١٦/٣٥

والقرافي[١]؛ ولهذا كان قول الإمام أحمد الذي اعتبر الاستثناء في الظهار لأنه عقد ذو شائبة خبرية أفقه وأدخل في المعنى؛ لأنه راعى معنى الصيغة دون صورتها اللفظية إذ إن قوله"أنت علي كظهر أمي" معناه "لا ينبغي مني وطئك"، أو "لأتركن وطئك"؛ لأن هذا القدر من موجبات الصيغة هو الذي يتعلق به كسب المكلف، والموجب الآخر وهو رفع العقد لا يملكه المكلف؛ إذ إن مرجعه إلى الشارع «فإن العقود والفسوخ إثبات الله، لا تثبت إلا بإذن الشارع»[٢]، وقد سبق أن ذكرت عن القرافي أن التحريم الناشئ عن الصيغة العقدية ليس من كسب المكلف؛ لأنه من صفات الله تعالى، وقد قال ابن تيمية أيضا: «وإذا قال: فامرأتي طالق وعبدي حر فقد حلف بإزالة ملكه الذي هو تحريمه عليه والتحريم من صفات الله كما أن الإيجاب من صفات الله»[٣]، فلا يملك المظاهر إلا أن يمتنع من وطء المظاهر منها وهذا معنى اليمين، وبهذا يتضح أن صيغة الظهار صيغة خبرية لها من ذلك ما لليمين فيجري فيها الاستثناء كما يجري في اليمين، وسيأتي إن شاء الله مزيد تفصيل لهذا عند الضوابط.

(٦) الحلف بالظهار والحرام فلو قال: "الحل علي حرام لأفعلن" أو "أنت علي حرام لأفعلن" "أنت علي كظهر أمي لا فعلت كذا"سواء كان المحرم بضعا أو غيره فالاستثناء ينفعه فيهما فإن قال" إن شاء الله" لم يلزمه شيء لأنها في حكم اليمين[٤] فهي ليست إنشاءات محضة ولهذا صح فيها الاستثناء[٥].

---

(١)انظر: البحر المحيط للزركشي ٤/٢٢٩

(٢)مجموع الفتاوى ٣٥/٣١٧

(٣)مجموع الفتاوى ٣٥/٢٧٣

(٤)انظر: المغني ١٣/٤٨٦

(٥)انظر: مجموع الفتاوى ٣٥/٣١٩

(٧) الاستثناء في الإيمان يصح إذا كان على سبيل الإخبار بموجب الإيمان من استحقاق الجنة والاتصاف بالتقوى، ولا يصح إذا كان على سبيل تعليق إنشاء الإيمان، فمن قال: "أنا مؤمن إن شاء الله" فإن كان يقصد تعليق إخباره بما يحصل عليه بموجب إيمانه من جنة وثواب أو تعليق الإخبار بما يختم له به من خير أو شر فهو صحيح لأنه إخبار والاستثناء يصح في الأخبار ويعلق موجباتها، وإن كان مقصوده تعليق إنشاء الإيمان بمعنى أنني مؤمن إن شاء الله أن أكون مؤمنا فهو استثناء باطل لا يحكم بالإيمان لمن قصده باستثنائه؛ لأن إنشاء الإيمان لا يقبل فيه الاستثناء كما لا يقبل في سائر الإنشاءات[1].

* * * * *

---

(١)انظر: مجموع الفتاوى ١٣/ ٤٢-٤٧ ، الإيمان ص٣٤١



الباب الثاني

الضوابط



المبحث الأول

ضوابط صيغ اليمين وأحكامها

عندما قمت بجمع ما توصل إليه بحثي من ضوابط لشيخ الإسلام ابن تيمية تتعلق بمسائل الأيمان والنذور وجدت أنها تتمحور في مجموعها حول جانبين مهمين من هذا الفقه الغزير الذي منَّ الله به على هذا العلم البارز من أعلام الإسلام؛ ولذا رأيت تنظيما للبحث وترتيبا لأفكاره أن أصنف هذه الضوابط وفق ما تراءى لي في مجموعتين حسب تعلق مضمون الضوابط ببعضها وتقارب مفهومها، وقسمتها في مبحثين لكل مجموعة منها مبحث مستقل، وهذا أولهما:

في هذا المبحث سأذكر تلك الضوابط ذات العلاقة بمفهوم اليمين والنذر من حيث الصيغة اللفظية والمقصود الاصطلاحي لكل منهما، وما ينبني على تلك المفاهيم والمصطلحات من أحكام من قبيل اعتبار العقد يمينا أو نذرا والتفريق بينهما ومقتضيات ذلك التفريق والأسس التي بني عليها ومتى يحكم بانعقاد اليمين والنذر أو إلغاءهما ونحو ذلك من مباحث:

الضابط الأول

الحالف لا بد له من شيئين كراهة الشرط وكراهة الجزاء عند الشرط[1]

شرح الضابط

هذا الضابط يرمي إلى تحديد مفهوم الحلف وبيان حقيقة اليمين، وهو يمثل خطوة أخرى في المنهج التيمي الذي يهتم بضبط المصطلحات وتحقيق المفاهيم بالدقة التي يتطلبها التطبيق عليها والتفريع على مقتضياتها، وبشرح هذا الضابط وبيان ما يرمي إليه الشيخ من ورائه يزداد هذا الأمر وضوحا؛ ذلك أن تحديد مفهوم اليمين ترتبط به ارتباطا وثيقا أحكام بالغة الأهمية في شتى مجالات الفقه، وكثير من ميادين الحياة وتبنى عليه مسائل مهمة يتوقف الحكم فيها على تحديد هذا المفهوم حتى يحكم على التصرف بكونه يمينا فتجري عليه أحكام اليمين أو أنه نذر تنطبق عليه أحكام النذر أو هو تعليق محض يقف حكمه على ما علق عليه شرطا أو وقتا أو صفة؛ وهذا الضابط عند الشيخ يقع ضمن منظومة من الضوابط الغرض منها جميعا ضبط حقيقة اليمين ورسم حدودها بدقة حتى لا يلحق بها ما ليس منها ولا يخرج منها ما توجد فيه حقيقتها على وجه يمكن التطبيق عليه والتفريع على مقتضاه، وسيأتي معنا مزيد من ذلك إن شاء الله.

---

(١) انظر هذا الضابط في: مجموع الفتاوى ١٤١/٣٣، ١٥٠-١٥١، ٢٤٨/٣٥، الفتاوى الكبرى٢٦٩/٣، ٣١١، الاختيارات ص٣٢٥.

وابن تيمية يعتبر هذا الضابط حجر الزاوية في مسألة تحديد حقيقة اليمين وبيان مقتضى قول العاقد والحكم عليه يمينا أو نذرا أو تعليقا، وهو الأمر الذي أكده أكثر من مرة وبين كونه الأساس في تحديد مفهوم اليمين، وهذا الضابط كما يبدو من دقته واهتمام الشيخ به شديد الأهمية في فقه الأيمان والنذور يقوم بدور رئيس في استقامة منهج التطبيق على القواعد العامة وصحة الفروع المخرجة عليها لاسيما مع كثرة الأخطاء الحاصلة في هذا المجال؛ ولهذا يقول – رحمه الله تعالى -: «...كما أن طائفة من الجمهور بلغتهم فتاوى عن بعض الصحابة والتابعين فيمن علق الطلاق بصفة أنه يقع عندها: فظنوا أن ذلك يمين، وجعلوا كل تعليق يمينا كمن قصده اليمين، ولم يفرقوا بين التعليق الذي يقصد به اليمين والذي يقصد به الإيقاع، كما لم يفرق أولئك بينهما في نفس الطلاق، وما علمت أحدا من الصحابة أفتى في اليمين بلزوم الطلاق، كما لم أعلم أحدا منهم أفتى في التعليق الذي يقصد به اليمين وهو المعروف عن جمهور السلف حتى قال به داود[1] وأصحابه، ففرقوا بين تعليق الطلاق الذي يقصد به اليمين والذي يقصد به الإيقاع كما فرقوا بينهما في تعليق النذر وغيره، والفرق بينهما ظاهر؛ فإن الحالف يكره وقوع الجزاء وإن وجدت الصفة، كقول المسلم: "إن فعلت كذا فأنا يهودي أو نصراني"، فهو يكره الكفر وإن وجدت الصفة إنما التزمه لئلا يلزم؛ وليمتنع به من الشرط لا لقصد وجوده

---

(١) هو أبو سليمان داود بن علي بن خلف الأصبهاني البغدادي، من مجتهدي العلماء، وهو إمام الظاهرية، الذين اشتهر عنهم نفي القياس، والتمسك بظواهر النصوص، ولد في الكوفة سنة ٢٠٠ هـ، وسكن بغداد، وعرف عنه الزهد وحسن التعبد، إلا أنه يؤخذ عليه الكلام في خلق القرآن، وله مؤلفات كثيرة، توفي في بغداد سنة ٢٧٠ هـ (انظر: سير أعلام النبلاء ٩٧/١٣، البداية ٤٠/١١، طبقات السبكي ٢٨٤/٢، الأعلام ٣٣٣/٢).

عند الصفة، وهكذا الحلف بالإسلام لو قال الذمي: "إن فعلت كذا فأنا مسلم"، والحالف بالنذر والحرام والظهار والطلاق والعتاق إذا قال: "إِن فعلت كذا فعلي الحج وعبيدي أحرار ونسائي طوالق ومالي صدقة" فهو يكره هذه اللوازم وإن وجد الشرط، وإنما علقها ليمنع نفسه من الشرط لا لقصد وقوعها، وإذا وجد الشرط فالتعليق الذي يقصد به الإيقاع من باب الإِيقاع والذي يقصد به اليمين من باب اليمين، وقد بين الله في كتابه أحكام الطلاق وأحكام الأيمان، وإذا قال: "إن سرقت إن زنيت فأنت طالق" فهذا قد يقصد به اليمين وهو أن يكون مقامها مع هذا الفعل أحب إليه من طلاقها، وإنما قصده زجرها وتخويفها لئلا تفعل: فهذا حالف لا يقع به الطلاق، وقد يكون قصده إيقاع الطلاق وهو أن يكون فراقها أحب إليه من المقام معها مع ذلك، فيختار إذا فعلته أن تطلق منه فهدا يقع به الطلاق والله أعلم»[1].

ويهذا يتضح لنا أن هذا الضابط يتناول اليمين من جانبين وهما:

(١) جانب صيغة الحلف، فيتناول التعليق كصيغة من صيغ اليمين، وقد سبق أن أشرنا إلى مقتضى هذه الصيغة، فيحدد استخدامها في اليمين بهذا الضابط الذي يحقق المراد منها؛ ذلك أن هذه الصيغة قد تستخدم لغرض التعليق المحض، وقد تستخدم لغرض التقرب إلى الله بالمعلق إذا كان قربة، ولهذا يختلف حكمها بحسب الاستعمال الذي تستعمل فيه، فكان دور هذا الضابط ينحصر - بالنسبة لهذه الصيغة - في تحديد متى تكون في حكم اليمين، فينطبق على مستعملها في عقده حكم اليمين، ومتى تأخذ حكم النذر أو التعليق؟ وهو ما يتولى الشيخ توضيحه بقوله: «وأما التعليق الذي يقصد به اليمين فيمكن التعبير عن معناه بصيغة القسم، بخلاف النوع الأول فإنه لا يمكن التعبير عن معناه بصيغة القسم،

---

(١) مجموع الفتاوى ٢٢٤/٣٣ -٢٢٥، الفتاوى الكبرى ٢٤٦/٣-٢٤٧.

وهذا القسم إذا ذكره بصيغة الجزاء فإنما يكون إذا كان كارها للجزاء، وهو أكره إليه من الشرط، فيكون كارها للشرط، وهو للجزاء أكره، ويلتزم أعظم المكروهين عنده ليمتنع به من أدنى المكروهين. فيقول: إن فعلت كذا فامرأتي طالق. أو عبيدي أحرار، أو علي الحج، ونحو ذلك، أو يقول لامرأته: إن زنيت أو سرقت أو خنت: فأنت طالق يقصد زجرها أو تخويفها باليمين، لا إيقاع الطلاق إذا فعلت؛ لأنه يكون مريداً لها وإن فعلت ذلك؛ لكون طلاقها أكره إليه من مقامها على تلك الحال، فهو علق بذلك لقصد الحظر والمنع، لا لقصد الإيقاع؛ فهذا حالف ليس بموقع، وهذا هو الحالف في الكتاب والسنة، وهو الذي تجزئه الكفارة، والناس يحلفون بصيغة القسم، وقد يحلفون بصيغة الشرط التي في معناها؛ فإن علم هذا وهذا سواء باتفاق العلماء»[1]، وهذا المعنى يتضح أكثر بالجانب الثاني:

(٢) جانب الحالف، فعلى قصده في قوله ومراده من عقده ينبني الحكم على الصيغة المستخدمة بكونها يمينا أم لا؛ فلابد حتى يكون قوله يمينا، وحتى تجري على عقده أحكام اليمين، أن يتوفر فيه شرطان وهما:

أ- أن يكون كارها للشرط الذي علق عليه الجزاء بمعنى أن يكون غير راغب في وجوده، فلم يتعلق قصده في عقده بتحقق هذا الشرط وإن كان مذكورا في لفظه، فقصده لم يتوجه إليه، والقصد له محل الاعتبار الأول كما سبق في قواعد أخرى؛ فالقائل لزوجته "إن خرجت فأنت طالق" وهو يريد منع زوجته من الخروج، لا ريب في أنه كاره للشرط الذي علق عليه الطلاق ولم يرده، وبهذا يتحقق الشرط الأول لحمل صيغة التعليق هذه على اليمين، واعتبار قائلها حالفا لا معلقا، ولكن مع ذلك لا يمكن تطبيق كامل حكم اليمين على هذه الصورة حتى يتحقق الشرط الثاني؛ وذلك أن هذا المعلق قد

---

(١)الفتاوى الكبرى ٣/٢٣٨-٢٣٩.

يكون كارها للشرط، ولكنه لا يكره الجزاء عند تحققه، فيلزمه الجزاء عند الشرط حينئذٍ، كمن يقول لزوجته "إن زنيت فأنت طالق" فمع كراهته للشرط إلا أنه لا يكره الجزاء عند تحقق الشرط، لعدم رغبته في الإمساك بعصمة زانية، فلا يكون المعلق حالفا حتى يتوفر الشرط الثاني فيه وهو:

ب- كراهة الجزاء عند الشرط؛ فلا يكون العقد يمينا حتى يكون عاقده يكره مع التعليق وجود جزاء الشرط كما يكره وجود الشرط، ولا يتمنى تحققهما، فمن قال: "إن فعلت كذا فعلي الحج" وهو يكره أن يفعل، ويكره إن فعل أن يحج، وإنما ألزم نفسه بذلك، حملا لها على الالتزام كلما استحضرت تبعة الحنث، بلزوم هذه اللوازم الشاقة؛ ولهذا فإن الحالف لا يعلق يمينه أبدا على ما يتمنى تحققه، ولا ما يرجو حدوثه عند الشرط، وإلا لم يكن حالفا، فلا يقول الحالف "إن فعلت كذا غفر الله ذنبي أو أدخلني الجنة، أو نحو ذلك"، إنما يعلق قوله دائما على ما يكره وقوعه.

وفي هذا يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: «فهذا الملتزم لهذا الالتزام الغليظ هو يكره لزومه إياه، وكلما غلظ كان لزومه له أكره إليه، وإنما التزمه لقصده الحظر والمنع، ليكون لزومه له مانعا من الحنث، لم يلتزمه لقصد لزومه إياه عند وقوع الشرط؛ فإن هذا القصد يناقض عقد اليمين؛ فإن الحالف لا يحلف إلا بالتزام ما يكره وقوعه عند المخالفة، ولا يحلف قط بالتزامه ما يريد وقوعه عند المخالفة، فلا يقول حالف إن فعلت كذا غفر الله لي، ولا أماتني على الإسلام، بل يقول: إن فعلت كذا فأنا يهودي، أو نصراني، أو نسائي طوالق، أو عبيدي أحرار، أو كلما أملكه صدقة، أو علي عشر حجج حافيا مكشوف الرأس على مذهب مالك بن أنس، أو فعلي الطلاق على المذاهب الأربعة، أو فعلي كذا على أغلظ قول، وقد يقول مع ذلك: علي أن لا أستفتي من يفتيني بالكفارة، ويلتزم عند غضبه من اللوازم ما يرى أنه لا مخرج له منه إذا حنث،ليكون لزوم

ذلك مانعا من الحنث، وهو في ذلك لا يقصد قط أن يقع به شيء من تلك اللوازم وإن وقع الشرط أو لم يقع، وإذا اعتقد أنها تلزمه التزمها لاعتقاده لزومها إياه مع كراهته لأن يلتزمه، لا مع إرادته أن يلتزمه، وهذا هو الحالف واعتقاد لزوم الجزاء غير قصده للزوم الجزاء»[1].

أدلة الضابط

استدل شيخ الإسلام ابن تيمية على هذا الضابط بأدلة منها:

(١) أدلة اعتبار المقاصد في التصرفات التي سبق الحديث عنها في قاعدة الاعتبار في الكلام بمعناه لا بلفظه، فهي تدل على هذا الضابط أيضا؛ لأنه مبني عليها وتابع لها فمبناه على اعتبار قصد العاقد من قوله ما دام محتملا لما نواه، فحتى لو كان ظاهره اليمين فإنه يحمل على النذر أو التعليق إذا قصد أيا منهما، كما أنه إذا قصد اليمين بما ظاهره النذر حمل على اليمين اعتبارا بالقصد، يقول ابن تيمية: «فإن قصد لزوم الجزاء عند الشرط: لزمه مطلقا، ولو كان بصيغة القسم فلو كان قصده أن يطلق امرأته إذا فعلت ذلك الأمر، أو إذا فعل هو ذلك الأمر، فقال: الطلاق يلزمني لا تفعلين كذا، وقصده أنها تفعله فتطلق: ليس مقصوده أن ينهاها عن الفعل، ولا هو كاره لطلاقها بل هو مريد لطلاقها: طلقت في هذه الصورة، ولم يكن هذا في الحقيقة حالفا، بل هو معلق للطلاق على ذلك الفعل بصيغة القسم، ومعنى كلامه معنى التعليق الذي يقصد به الإيقاع، فيقع به الطلاق هنا عند الحنث في اللفظ الذي هو بصيغة القسم، ومقصوده مقصود التعليق، والطلاق هنا إنما وقع عند الشرط الذي قصد إيقاعه عنده، لا عند ما هو حنث في الحقيقة؛ إذ الاعتبار بقصده ومراده، لا بظنه

---

(١) مجموع الفتاوى ٣٣/١٥٠ -١٥١، الفتاوى الكبرى ٣/٢٦٩.

واعتقاده: فهو الذي تبنى عليه الأحكام كما قال النبي ﷺ: "إنما الأعمال بالنيات وإنما لكل امرئ ما نوى"[(١)]»[(٢)].

(٢) واتفاق الفقهاء[(٣)] على أن من علق إيمانه على قول أو فعل لا يلزم منه الكفر بالحنث، للقطع بكراهته للشرط والجزاء، كمن قال "إن لم أفعل أو إن فعلت كذا فهو يهودي أو نصراني أو بريء من الإسلام" فإنه لا يكون كافرا بالحنث؛ لأنه كاره للشرط وللجزاء عند الشرط ولشدة كراهته لذلك التزم هذه اللوازم ليكون هذا الالتزام مانعا له من الحنث فكان لذلك حالفا؛ فكان مثله في الحكم من كان مثله في القصد، وإنما اتفق العلماء على هذه الصورة واختلفوا في غيرها مع عدم الفارق؛ لظهور القصد فيها، وخفائه في غيرها، يقول رحمه الله: «اتفقوا على أن المعلق متى كان كفرا أو إسلاما لم يكفر ولم يلزمه إسلام لا أعلم في ذلك خلافا، لأنه قد علم أن المسلم لا يقصد أن يصير كافرا لأجل هذا ولا الكافر يقصد أن يصير مسلما لأجل هذا بخلاف غير ذلك فإنه قد يخفى عليه القصد، فلظهور القصد في هذا عرف عامة العلماء أنه يمين»[(٤)]؛ ولذا فمتى ظهر تحقق المناط في الصور المماثلة وهو كراهة الشرط والجزاء في صيغة التعليق كان القائل حالفا بموجب قياس إلغاء الفارق المؤثر وتحقيق المناط وهو أصح قياس "باتفاق العلماء المعتبرين"[(٥)].

---

(١)سبق تخريجه ٤٥٠.

(٢) مجموع الفتاوى ٣٣/١٥١ -١٥٢، الفتاوى الكبرى ٣/٢٦٩.

(٣)انظر: مجموع الفتاوى ٣٣/١٣٧، ١٩٩، ٢٠٠، ٢٠١، العقود، لابن تيمية، ص ١٠١ التفريع لابن جلاب البصري ١/٣٨٢، والفروع ٦/٣٤٤.

(٤)العقود، لابن تيمية، ص ١٠١.

(٥) انظر: مجموع الفتاوى ٣٥/٣٠١

من فروع الضابط

قلت إن هذا الضابط من أهم ضوابط فقه الأيمان والنذور عند شيخ الإسلام ابن تيمية، بل إنه يعتبر العنصر الأساس في آرائه واختياراته الواردة في هذا الباب، وقد برهنت لذلك فيما سبق؛ ولهذا نجد تفريعات الشيخ في الأيمان والنذور مبنية في مجملها عليه ومن هذه الفروع ما يلي:

(١) من قال لزوجته "أنت طالق إن فعلت كذا"، أو قيل له: افعل كذا فقال: "زوجتي طالق إن فعلت" وهو لا يقصد في كل هذا إلا منع نفسه أو من يطيعه كزوجته أو ولده أو غلامه، أو حضهما، وهو مع ذلك كاره للشرط الذي علق عليه الطلاق، وكاره للطلاق، الذي هو الجزاء عند تحقق الشرط، بل لا يريد بحال فراق زوجته، وإنما قال ذلك تأكيدا على الالتزام، فإنه بذلك، حالف يجري عليه حكم اليمين من وجوب الكفارة بالحنث، لأن هذا معنى اليمين، ولا يلزمه شيء مما التزم به أو علق عليه في يمينه، وكذلك الحال فيما لو علق فعله على الظهار، أو العتق، ونحوها.

(٢) وكذا لو حلف بالظهار أو الحرام فقال لزوجته: "إن فعلت كذا فأنت علي كظهر أمي"، أو قال "الحلال علي حرام إن فعلت كذا"، وكان مقصوده عدم الفعل وعدم التحريم، وهو كاره للشرط والجزاء، فهو حالف ليس عليه عند الحنث إلا كفارة يمين[(١)].

(٣) وأيضا من فروع هذا الضابط عند شيخ الإسلام ابن تيمية "مسألة نذر اللجاج والغضب" وهو ما كانت صورته صورة النذر، بالتزام ما فيه قربة لله كالصدقة والصيام والحج ونحوها، ولكن معناه وحقيقته شديد

---

(١)انظر: مجموع الفتاوى ٣٥/ ٣٢٠

المباينة لحقيقة النذر كما سبق أن أشرت، وذلك كمن يقول: "إن فعلت كذا فعلي صيام شهر، أو إن لم أفعل لأحجن، أو لأتصدقن" وهو لا يقصد إلا منع نفسه أو من يطيعه أو حضهما، وهو كاره للشرط الذي علق عليه، فهو لا يريد أن يفعل، أو يقصد الالتزام بالفعل أو إلزام غيره ممن له عليه سلطة به، وكاره أيضا للجزاء الذي علق عليه الشرط، وهو ما التزم فعله على تقدير الحنث من صدقة أو حج أو نحوهما، فهو بذلك حالف، ولا يعتبر ناذرا، ولهذا لا يلزمه عند الحنث إلا التكفير أو فعل المعلق، ويخير بينهما، كما سنوضح عند الضابط الذي يبين موجب اليمين ونذر اللجاج والغضب.

(٤) وإن قال لزوجته: "الطلاق يلزمني لا تفعلين كذا" بصيغة القسم، أو قال بصيغة الجزاء: "إن فعلت كذا فأنت طالق"، وهو في الحالين إنما يقصد أن تفعله فتطلق، ليس مقصوده أن ينهاها عن الفعل، ولا هو كاره لطلاقها، بل هو مريد له، طلقت في هذه الصورة، ولم يكن هذا في الحقيقة حالفا، بل هو معلق للطلاق على ذلك الفعل، سواء كان بصيغة القسم أو بصيغة الجزاء[1].

(٥) وأن ينهى زوجته عن فاحشة أو خيانة، أو ظلم، فيقول إن فعلته فأنت طالق، ففي هذه الصورة مع كراهة الزوج للجزاء وهو الطلاق، إلا أنه لا يكرهه عند وجود الشرط، لأنها إذا فعلت ذلك المنكر كان طلاقها أحب إليه من أن يقيم معها على هذا الوجه، فهذا يقع به الطلاق، لأنه ليس له حكم اليمين[2].

---

(١)انظر: مجموع الفتاوى ١٥١/٣٣

(٢)انظر: مجموع الفتاوى١٣٠/٣٣

الضابط الثاني

الحلف المنعقد ما تضمن محلوفا به ومحلوفا عليه إما بصيغة القسم أو الجزاء أو ما في معناهما[1]

شرح الضابط

في الضابط السابق عرفنا أن العاقد الذي يستخدم صيغة التعليق في قوله لا يكون حالفا حتى يكون كارها للشرط المعلق عليه الفعل وكارها لجزاء الشرط، ومتى كان كذلك جرى على عقده حكم اليمين، وعرفنا اختصاص مدلول ذلك الضابط بصيغة التعليق الجارية على مقتضى الحلف بهذه القيود المذكورة، وأما في هذا الضابط فيتولى شيخ الإسلام بيان الأركان الرئيسة المحددة لصورة اليمين بصيغتيها السابقتين، بغض النظر عن مقصود العاقد، ففي هذا المعنى يتضح لنا أن الصورة اللفظية للعقد يمكن أن نحكم عليها بكونها يمينا من خلال توفر أركان الحلف فيها، هذا أولا، وثانيا لا يمكن أن يكون قول العاقد يمينا ما لم تتوفر فيه عدة عناصر، حتى ولو اقترن به قصد الحلف من العاقد، وهذا الجانب الذي يمثل سلطان الألفاظ في اعتبار الشرع، مقابل المقاصد، وهو أمر سبق لي أن ألمحت إليه في قواعد سابقة.

مفهوم الانعقاد في الضابط

ينبغي أولا أن نتنبه إلى قول ابن تيمية في الضابط "الحلف المنعقد"،

---

(١)انظر هذا الضابط في: مجموع الفتاوى٣٥/ ٢٧٠

فهو يشير إلى أن هذه اليمين التي يتناولها الحديث في هذا الضابط تكون منعقدة بمعنى أنه تجري عليها الأحكام التي تجري على المنعقد من الأيمان من حيث الحكم، فتكون صحيحة وغير صحيحة، ولازمة وغير لازمة، بحسب المحلوف عليه، الذي هو العنصر الثاني من عناصرها الأساسية، وتلزم بها الكفارة في حالة عدم الوفاء، ويجري فيها الاستثناء، وبهذا يظهر أن مفهوم الانعقاد في هذا الضابط هو المفهوم الذي سبق أن شرحته لانعقاد اليمين عند ابن تيمية، فلا يتناول ما اختل فيه ركن القصد كيمين اللغو، واليمين الغموس، فهي غير منعقدة لانعدام القصد في الأولى، وعدم صحته في الثانية، وقد سبق هذا، ويأتي له مزيد بيان في ضوابط منها: "كل من لم يقصد الالتزام لم يلزمه نذر ولا طلاق ولا عتاق سواء كانت اليمين منعقدة أو غموسا أو لغوا"، كما لا يتناول ما اختل فيه ركن مشروعية المحلوف به، كما سبق، ويأتي له مزيد بيان، في ضابط "كل يمين يحلف بها المسلمون في أيمانهم ففيها الكفارة"، وضابط "كل يمين غير مشروعة فلا كفارة فيها ولا حنث"، وعلى كل حال فإن ابن تيمية يعتبر اليمين المنعقدة هي مجموع هذين الاثنين ما توفر فيها القصد إلى الالتزام، وكان المحلوف به فيها مما يحلف به المسلمون، فمتى تخلف عنصر من هذين لم تعتبر منعقدة، ولم تجر عليها أحكام الانعقاد.

عناصر اليمين الأساسية

يحدد لنا شيخ الإسلام هنا دور الصورة اللفظية المستخدمة في الحلف بعد أن بين في الضابط السابق دور الحقيقة القصدية وراء العقد، وهو بذلك يضع معيارا لضبط التوازن بين القصد واللفظ في اليمين؛ فاللفظ المحتمل مع القصد صريح في حقيقة اليمين، واللفظ الصريح المكتمل العناصر صريح في موضوعه حتى بدون القصد طالما توجهت إرادة العاقد إلى النطق به عالما بمقتضاه، ولا عبرة بالقصد خارج هذا الإطار، كما لا

يملك القصد أن ينشئ مفهوم اليمين، أو يولد ما يترتب عليها من أحكام من ألفاظ أو صور لفظية لم تتوفر فيها العناصر الأساسية للعقد المقصود، كمن قال لزوجته "أنت طالق" وقصد اليمين فلا يمكن حمله على اليمين مع توفر القصد؛ إذ لا قدرة له على مثل هذا الإنشاء، فاليمين لا تنعقد ما لم تتوفر فيها عناصر أساسية هي:

الأول: المحلوف به

ويشمل كل ما يحلف به المسلمون في أيمانهم، مما هو راجع إلى الحلف إما بالله أو لله، ويشمل الحلف بالله أو باسم من أسمائه أو صفة من صفاته، والالتزم لله ويشمل الحلف بالطلاق والعتاق والنذر ونحو ذلك، وهو ما تناولته بالتفصيل في ضابط: "كل يمين يحلف بها المسلمون في أيمانهم ففيها الكفارة"، كما سبق أن تحدثت عنه عند حديثي عن أنواع اليمين من حيث الانعقاد وعدمه في التمهيد.

الثاني: المحلوف عليه

وهو الجزء الثاني من جملة القسم، ويسمى أيضا المقسم عليه، وقد يكون المحلوف عليه إنشاء، أو خبرا، أو مركبا منهما، ويكون في الأول حضا لمن لا سلطة له عليه إلا مجرد الطلب أو منعا له، كأن يقول: "بالله افعل" أو "بالله لا تفعل"، كما يكون في الثاني تصديقا كأن يقول: "والله لقد حصل كذا" أو تكذيبا، كأن يقول "والله لم يحصل كذا"، ويكون في الثالث حضا لنفسه أو من يطيعه أو منعا لهما، كأن يقول: "والله لأفعلن"، أو "والله لن أفعل"، ولا تخرج صور المحلوف عليه من حيث مقصود الحالف بها عن واحد منها، وقد خصها شيخ الإسلام بضابط خاص أفردته بحديث خاص، وهو الضابط الذي يأتي بعد هذا، كما يكون المحلوف عليه من حيث الحكم واجبا أو محرما أو مندوبا أو مكروها أو مباحا، لا يخرج من حيث الحكم عن واحد من هذه كما سبق أن تناولتها

بالتفصيل وأشرت إلى حكم كل نوع في حديثي عن أنواع اليمين من حيث الصحة وعدمها، وستأتي تفصيلات ذلك في مواضعها إن شاء الله تعالى.

الثالث : الصيغة

وهي القالب اللفظي الذي توضع فيه اليمين، وهي عند ابن تيمية تأخذ صورتين: صورة القسم، وصورة الجزاء، وما أشبههما مما هو جار على نفس النسق، كقسم محذوف أحد الجزأين، أو تعليق محذوف الجزاء أو الشرط، وقد سبق أن تناولت صيغ اليمين بتفصيل أكثر، وستأتي لها تفصيلات أخرى في ضوابط مثل: "موجب صيغة القسم مثل موجب صيغة التعليق".

المفهوم اللفظي والمعنوي لليمين من خلال الضابط

و شيخ الإسلام ابن تيمية هنا يسلك بأسلوب عبقري فذ منهجا وسطا في مسألة الأيمان التي تأتي في صور تعليقات جزائية، وهي إحدى صيغ اليمين التي اختلف فيها الفقهاء، فقال الشافعية والحنابلة: كل تعليق على شرط يقصد به الحض أو المنع أو التصديق أو التكذيب فهو يمين، لأن هذا هو مقصود اليمين، وإنما سمي الشرط يمينا لمشابهته اليمين من هذه الجهة[1]، بينما يرى الأحناف أن مجرد الشرط والجزاء يمين حتى قال السرخسي: «الشرط والجزاء يمين عند أهل الفقه»[2]، حتى لو لم يتضمن معنى الحض والمنع أو التصديق والتكذيب، معتبرين أن ذلك ثمرة اليمين ومقصودها وليس ركنها، والشيء يكون موجودا بوجود ركنه وإن عدمت ثمرته، كالبيع الفاسد، والولد في النكاح، فكل واحد منهما لا يتوقف

---

(١)انظر: روضة الطالبين ١٤٨/٦، المغني لابن قدامة ٤٢٥/١٠

(٢)المبسوط ١٠١/٦

حصوله على حصول ثمرته، وركن اليمين: الشرط والجزاء، فإذا وجدا كان التصرف يمينا، ولأن أهل اللغة يسمون الجملة الشرطية يمينا بدون النظر إلى معنى الحمل والمنع فيها، وهم المرجع في الأسماء فوجب اعتبار قولهم[١]، وابن تيمية من خلال هذا الضابط يرمي إلى هدفين، وهما إثبات مفهوم اليمين اللفظي، والمعنوي، فبينما يركز الأحناف على الجانب اللفظي في الصيغة الشرطية، يركز الجمهور على الجانب القصدي، وابن تيمية يرى ضرورة اعتبار الجهتين، مع ملاحظة أوجه الجمع والتفريق بين الصيغ المختلفة، لتتسع دائرة الحكم بالشكل الذي يسمح بإلحاق المتشابهات ببعضها، والتفريق بين المفترقات بدقة وموضوعية، فإذا كانت صيغة الشرط اعتبرت يمينا كما يرى الحنفية لاشتمالها على جملتين لا يستقلان عن بعضهما، هما جملة الجزاء والشرط، وجب أن يلحق بهما ما أشبههما في العلة، وهذا هو الجانب اللفظي في اليمين الذي يمثل المقسم به والمقسم عليه، ولكن من الخطأ اعتبار كل جملتين بهذه الصورة يمينا بدون اعتبار لمقصود العاقد، الذي يحدد مفهوم الصيغة وهو الجانب الذي أهمله الحنفية، واهتم به الجمهور، فأخذ به ابن تيمية أيضا، وبهذا يكون قد أخذ من كلا الجانبين ما يعطي المفهوم الصحيح والدقيق لليمين سواء كانت صيغة شرطية فقط كما يرى الأحناف، بغض النظر عن مقصود قائلها، وهو اصطلاح خاطئ لأهمية قصد المتكلم في الصيغ المحتملة والصيغة الشرطية منها، أو كان المقصود بها الحض أو المنع أو التصديق والتكذيب كما يرى الجمهور، بغض النظر عن وجود عناصر اليمين الأساسية من محلوف به وعليه، وهو الأمر الذي يجعل النية المجردة قادرة على إنشاء المعاني والمفاهيم في غير

---

(١)انظر: بدائع الصنائع ٢٢/٣، الدر المختار ٤٦/٣

قوالبها الصحيحة، مما يلغي تماما الدور اللفظي في الأحكام الشرعية، وهو أمر خاطئ أيضا، ولكن الصحيح في رأي ابن تيمية الذي يريد أن يصل إليه من خلال هذا الضابط، هو: أن الصيغة التي اشتملت على محلوف به ومحلوف عليه سواء كانت شرطية أو قسمية، وقصد بها الحالف ما يقصد من اليمين، فهي يمين، والصيغة التي لم تشتمل على تلك العناصر لا تكون يمينا حتى لو قصد بها العاقد ذلك، كما أن الصيغة التي اشتملت على تلك العناصر لا تكون يمينا إلا مع قصد العاقد لذلك، فهو من جهة يؤكد مفهوم اليمين الذي تضمنته الجملة الشرطية، باشتمالها على الشرط والجزاء، مما يقابل المقسم عليه والمقسم به من حيث عدم استقلال أحدهما عن الآخر، وهو المعنى الذي تعلق به الأحناف في تأكيدهم على قسمية الجملة المشتملة على الشرط والجزاء[1]؛ حتى عرفوها بأنها: "جملة أولى إنشائية مقسم فيها باسم الله تعالى أو صفته، ومؤكد بها مضمون ثانية في نفس السامع ظاهرا، وتحمل المتكلم على تحقيق معناها"[2]، وهذا واضح في اعتبارهم ركني اليمين من مقسم به وهو الجملة الأولى، ومقسم عليه وهو الجملة الثانية، وهذا ما يجعل من لوازم قولهم القبول بكون الجملة المشتملة على مقسم به وعليه جملة قسمية وإن لم تكن بصيغة الشرط بناء على هذا المأخذ وهو عدم استقلالية إحدى الجملتين عن الأخرى كقوله "أنت طالق لأفعلن" "عبدي حر لن أفعل" "علي الحج لن أفعل" فإنها جمل ذات جزأين مقسم به ومقسم عليه، فأشبهت الجمل الشرطية من هذه الناحية؛ ولهذا جاء في "المطلع"، و"الدر النقي" أن «اليمين وجوابها جملتان ترتبط إحداهما بالأخرى ارتباط

---

(١) ذكر هذا الوجه عنهم ابن قدامة في المغني ١٠/٤٢٥

(٢)شرح فتح القدير ٥/٥٩.

جملتي الشرط والجزاء، كقولك أقسمت بالله لأفعلن»[١]، فلزم من قال بتلك أن يقول بهذه، وهذا يظهر لزومه أكثر في قول الكاساني[٢]: «وأما ركن اليمين بالله تعالى فهو اللفظ الذي يستعمل في اليمين بالله تعالى، وهو مركب من المقسم عليه والمقسم به»[٣]، وفي هذا تأكيد واضح على ركني اليمين اللذين ذكرناهما في هذا الضابط، بدون أي اعتبار آخر من شرط أو غيره، ومن جهة أخرى يسعى شيخ الإسلام من خلال هذا الضابط إلى أن تتكامل الصورة التي أرادها حسب مفهومه لليمين الجامع لركنيه اللفظي الذي يمثله هذا الضابط، والذي قال به الأحناف ووافقهم فيه، بانيا على تلك الموافقة، مفهوما إلزاميا آخر، لا يسع المخالف إلا القبول به، وإلا انهد قوله، وخر دليله، والركن المعنوي المتمثل في مقصود اليمين، بغض النظر عن القالب الذي وضعت فيه، وهو الجانب الذي تمسك به الجمهور، ولم يقبلوا لليمين معنى سواه، وقد وافقهم الشيخ أيضا عليه ليجمع بين الرأيين في تكامل عجيب، وعبقرية فذة، وهذا المفهوم هو الذي طرحه في الضابط التالي[٤].

---

(١)المطلع على أبواب المقنع ص٣٨٧، و الدر النقي ٧٩٦/٣

(٢)هو علاء الدين أبو بكر بن مسعود بن أحمد الكاساني ويروى الكاشاني، يلقب بملك العلماء، فقيه حنفي، من أهل كاسان في تركستان، سكن حلب وولاه السلطان محمود زنكي التدريس فيها، وفيها كانت وفاته سنة ٥٨٧هـ، له مصنفات منها "بدائع الصنائع" "السلطان المبين في أصول الدين" (انظر: الجواهر المضية ٢٤٤/٢، إعلام النبلاء بتاريخ حلب الشهباء ٣٠٥/٤، الأعلام ٧٠/٢، معجم المؤلفين ٧٥/٣).

(٣)بدائع الصنائع ٥/٣

(٤) وهو ضابط: "مقصود اليمين في الإنشاء الحض أو المنع وفي الخبر التصديق أو التكذيب"

وثمة أمر آخر استهدفه الشيخ في رأيي من صياغته لهذا الضابط بهذه الصيغة، وهو التغلب على القصور الذي يفهم من إطلاق الأحناف القائلين بأن مجرد التعليق يمين، مما أوقعهم في الخلط بين المفهومين مفهوم التعليق المحض الذي يقع بوجود شرطه وصفته، والتعليق الذي لا يقصد به غير معنى اليمين، فوضع بهذا الضابط معيار التفريق بين التعليقين، فالتعليق الذي يقصد به الحلف الذي يكون فيه معنى المحلوف به والمحلوف عليه، فهذا الذي يأخذ حكم اليمين، وأما الحنفية الذين سموا مجرد الشرط والجزاء يمينا، وقالوا مع ذلك بأنه يلزم منه وقوع المعلق بوجود الشرط، فقد تناقضوا؛ إذ كيف يصح أن يكون العقد يمينا، ويترتب عليه في نفس الوقت ما لا يترتب على اليمين، وبهذا يتضح لنا دقة المنهج التيمي الذي يراعي المقصود في التعليقين، ويرتب على كل واحد منهما الحكم الملائم له بحسب مقصوده، وهو الأمر الذي عاد واستكمل جوانبه في الضابط الذي بعد هذا ببيانه للمقصود من اليمين ووافق فيه الحنابلة والشافعية، كما سنعرض له إن شاء الله تعالى.

ثمرة الضابط

وفائدة هذا الضابط تظهر أكثر في التفريق بين الإنشاءات التي لا يمكن أن تحمل على اليمين لخلوها من عناصر اليمين الضرورية السابقة، وبين الصيغ المحتملة لتوفر تلك العناصر فيها، سواء كانت على شكل القسم المنجز، وهو ما سماه شيخ الإسلام بصيغة القسم، وهي الصيغة الأساسية للحلف، أو كانت على صورة تعليق على شرط أو صفة تضمنت محلوفا به ومحلوفا عليه، فمثال الأول "والله لأفعلن، الطلاق يلزمني لأفعلن، علي الحج لأفعلن" فكلها صيغ قسمية اشتملت على محلوف به وهو الله، والطلاق، والنذر، ومحلوف عليه وهو الفعل فيها جميعا، ومثال الثاني "إن فعل فهو يهودي أو نصراني" "إن فعلت فزوجتي طالق"، "إن فعلت

فعلي الحج" وهي تعليقية اشتملت على عناصر الحلف السابقة أيضا فكانت أيمانا كذلك.

أدلة الضابط

يمكن أن يستدل على هذا الضابط بما يلي:

(١) قوله تعالى ﴿لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَكِن يُؤَاخِذُكُم بِمَا عَقَّدتُّمُ الْأَيْمَانَ فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسَاكِينَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعِمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ فَمَن لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ ذَلِكَ كَفَّارَةُ أَيْمَانِكُمْ إِذَا حَلَفْتُمْ﴾ [المائدة٨٩]، فإن عقد اليمين يستلزم معقودا به ومعقودا عليه إذ إن العقد في اللغة عقد عزم القلب على فعل أو ترك[١]، وتأكيد هذا الالتزام بذكر المعظم ليكون حضور موجبه في القلب باعثا على الالتزام بمقتضى العقد، ولهذا كان في معناه التزام ما يكره الحالف وقوعه من شرط وجزاء، ليكون هذا الالتزام حاملا له على المضي في موجب العقد؛ ولهذا لم يكن العقد صحيحا إلا إذا توفرت أركانه وهي المعقود به والمعقود عليه[٢]، ولوجود هذا المعنى في الجملة الشرطية أشبهت القسم، حيث هو جملة ذات شقين لا يستقل أحدهما بالآخر وهما الشرط وجوابه، كما أن الجملة القسمية كذلك مقسم عليه ومقسم به، هما المحلوف به والمحلوف عليه[٣]، كما أن العقد يطلق أيضا على ربط أحد الكلامين بالآخر وذلك ما يستلزم معقودا عليه

---

(١)انظر: العقود ص ١٤٥

(٢) انظر: مجموع الفتاوى ٣٥/٢٧٤.

(٣)انظر: المغني لابن قدامة ١٠/٤٢٥

ومعقودا به، وهو المقسم به والمقسم عليه[1].

(٢) وقوله تعالى ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ لِمَ تُحَرِّمُ مَآ أَحَلَّ ٱللَّهُ لَكَ تَبْتَغِي مَرْضَاتَ أَزْوَٰجِكَ وَٱللَّهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ۝١ قَدْ فَرَضَ ٱللَّهُ لَكُمْ تَحِلَّةَ أَيْمَـٰنِكُمْ﴾ [التحريم١-٢] وقوله ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَا تُحَرِّمُوا۟ طَيِّبَـٰتِ مَآ أَحَلَّ ٱللَّهُ لَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوٓا۟ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ ٱلْمُعْتَدِينَ ۝٨٧ وَكُلُوا۟ مِمَّا رَزَقَكُمُ ٱللَّهُ حَلَـٰلًا طَيِّبًا وَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ ٱلَّذِيٓ أَنتُم بِهِۦ مُؤْمِنُونَ ۝٨٨ لَا يُؤَاخِذُكُمُ ٱللَّهُ بِٱللَّغْوِ فِيٓ أَيْمَـٰنِكُمْ وَلَـٰكِن يُؤَاخِذُكُم بِمَا عَقَّدتُّمُ ٱلْأَيْمَـٰنَ فَكَفَّـٰرَتُهُۥٓ إِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسَـٰكِينَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعِمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ فَمَن لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَـٰثَةِ أَيَّامٍ ذَٰلِكَ كَفَّـٰرَةُ أَيْمَـٰنِكُمْ إِذَا حَلَفْتُمْ﴾ [المائدة٨٧-٨٩]، فسمى تحريم الحلال يمينا وشرع لها التحلة وهي الكفارة وما ذلك إلا لاشتمالها على محلوف به ومحلوف عليه إذ لا معنى لتحريم الحلال إلا ذلك فإن التحريم يستلزم وجود المحرم الملتزم بتركه كما يستلزم موجب التحريم الحامل على التزام الترك وهذا معنى المحلوف به والمحلوف عليه، ويؤيده سبب نزول الآية الأولى[2] وهو تحريم النبي ﷺ لشرب العسل أو تحريمه مارية القبطية فسواء أريد به التحريم بلفظ الحرام أو باليمين بالله تعالى أو التحريم مطلقا فهو يمين لاشتماله على أركان الحلف[3].

---

(١) انظر: كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي ٣/٩٠.

(٢) انظر سبب النزول في: أسباب النزول للواحدي ص٤٥٩-٤٦١

(٣)انظر كلاما قريبا من هذا المعنى في: مجموع الفتاوى ٣٥/٢٧١-٢٧٢.

(٣) وإطلاق الرسول ﷺ وصحابته رضي الله عنه اسم اليمين على كل ما اشتمل على محلوف به ومحلوف عليه كقوله ﷺ "النذر يمين وكفارته كفارة اليمين"[1]، وحمله العلماء على ما فيه معنى اليمين من النذور كنذر اللجاج[2]، وقول الصحابة لمن حلف بالهدي والعتق كفر يمينك[3]، وكقول عمر رضي الله عنه للذي قال لأخيه: "إن عدت تسألني القسمة فمالي في رتاج الكعبة" فقال له عمر "كفر عن يمينك"[4] فاعتبر

(١)أخرجه بهذا اللفظ أحمد برقم (١٦٨٨٩) (المسند٤/١٤٩)، وأبو يعلى برقم (١٧٤٤) (المسند٣/٢٨٤)، والطبراني في (الكبير ٣١٣/١٧) من طريق أبن لهيعة عن كعب بن علقمة عن ابن شماسة عن عقبة بن عامر به، وهذه الطريق ضعيفة لسوء حفظ ابن لهيعة (انظر: الإرواء ٨/٢١٠)، وأصل الحديث في الصحيح بلفظ "كفارة النذر كفارة اليمين" أخرجه مسلم برقم (١٦٤٥) في كتاب النذر (النووي١١/١٠٤).

(٢) انظر: صحيح مسلم بشرح النووي ١١/١٠٤.

(٣) كما في حديث ليلى بنت العجماء وسيأتي إن شاء الله (وانظر: مجموع الفتاوى ٣٥/٢٧١).

(٤)أخرجه أبو داود برقم (٣٢٧٢) في كتاب الأيمان والنذور باب اليمين في قطيعة الرحم (السنن٣/٥٨١)، وابن حبان في صحيحه برقم (٤٣٥٥) (ابن بلبان ١٠/١٩٧)، والحاكم برقم(٧٨٢٤) في كتاب الأيمان والنذور (المستدرك ٤/٣٠٠)، ولفظ أبي داود "أن أخوين من الأنصار كان بينهما ميراث فسأل أحدهما صاحبه القسمة فقال إن عدت تسألني عن القسمة فكل مال لي في رتاج الكعبة فقال له عمر إن الكعبة غنية عن مالك كفر عن يمينك وكلم أخاك سمعت رسول الله ﷺ يقول لا يمين عليك ولا نذر في معصية الرب وفي قطيعة الرحم وفيما لا تملك"، والحديث سكت عليه أبو داود وقال الحاكم صحيح الإسناد ووافقه الذهبي، وصححه الألباني في (صحيح الجامع الصغير برقم ٧٦٧٠) وقال الأرناؤوط "صحيح الإسناد" (ابن بلبان ١٠/١٩٧).

رضي الله عنه هذه الصيغة يمينا لاشتمالها على محلوف به هو النذر ومحلوف عليه هو طلب القسمة بصيغة الجزاء[١].

(٤) وأن القياس الصحيح يقتضي التفريق بين الإيقاع والحلف، كما يقول ابن القيم فيمن حلف بالحرام مقررا كون القياس يدل على وجوب التفريق بين الإيقاع الذي لا يتضمن محلوفا عليه ولا محلوفا به وبين الحلف الذي يتضمنهما، فيقول: «وعليه يدل النص والقياس؛ فإنه إذا أوقعه كان قد أتى منكرا من القول وزورا وكان أولى بكفارة الظهار ممن شبه امرأته بالمحرمة وإذا حلف به كان يمينا من الأيمان كما لو حلف بالتزام العتق والحج والصدقة، وهذا محض القياس والفقه، ألا ترى أنه إذا قال: "لله علي أن أعتق أو أحج أو أصوم" لزمه، ولو قال: "إن كلمت فلانا فلله علي ذلك" على وجه اليمين فهو يمين وكذلك لو قال: "هو يهودي أو نصراني" كفر بذلك ولو قال: "إن فعلت كذا فهو يهودي أو نصراني" كان يمينا، وطرد هذا - بل نظيره من كل وجه - أنه إذا قال: "أنت علي كظهر أمي" كان ظهارا فلو قال: "إن فعلت كذا فأنت علي كظهر أمي" كان يمينا، وطرد هذا أيضا إذا قال: "أنت طالق" كان طلاقا، وإن قال: "إن فعلت كذا فأنت طالق" كان يمينا، فهذه هي الأصول الصحيحة المطردة المأخوذة من الكتاب والسنة والميزان»[٢].

من فروع الضابط

(١) قوله لزوجته "أنت طالق" ليس يمينا ولو نوى به اليمين لأنه لم يتضمن محلوفا به ولا محلوفا عليه بل هو إيقاع محض بخلاف ما لو حلف

(١) انظر: مجموع الفتاوى ٣٥/٢٨٠.

(٢) إعلام الموقعين لابن القيم ٣/٦١-٦٢.

به فقال: إن فعلت كذا فأنت طالق أو الطلاق يلزمني لا أفعل كذا وكذا، ولو قال: أنت علي حرام أو أنت علي كظهر أمي كان ظهارا بخلاف ما لو حلف به كذلك، وكذا لو قال: هو يهودي أو نصراني كفر بذلك؛ لأنه إيقاع محض كذلك لكنه لو حلف به وقال: إن فعل كذا فهو يهودي أو نصراني فلا يلزمه وعليه كفارة اليمين؛ لوجود المحلوف عليه والمحلوف به، وهكذا في التفريق بين إيقاع النذر والحلف به فيلزم الأول لكونه إيقاعا محضا ويلزم عن الثاني الكفارة فقط لأنه يمين توفرت فيها عناصر اليمين السابقة[1].

(٢) وأن إيقاع الطلاق لا ينفع فيه الاستثناء بالمشيئة لأنه ليس حلفا لعدم اشتماله على محلوف به ولا محلوف عليه كما لو قال لزوجته "أنت طالق إن شاء الله" لم ينفعه الاستثناء لأنه ليس بحلف، بخلاف قوله "إن فعلت كذا فأنت طالق إن شاء الله" فهنا ينفعه الاستثناء لأن الصيغة مكتملة الأركان حينئذٍ؛ ففيها محلوف به وهو الطلاق ومحلوف عليه وهو الفعل[2].

(٣) وأن من حلف لا يحلف يمينا ثم أعتق عبدا له أو طلق امرأته أو أبرأ غريمه من دم أو مال أو عرض فإنه لا يحنث باتفاق العلماء؛ وذلك لأن هذه العقود كلها لم تتوفر فيها أركان اليمين فلا تأخذ حكم اليمين ولا تجري عليها أحكامها[3].

---

(١) انظر: مجموع الفتاوى ٣٥/ ٢٧٠، إعلام الموقعين لابن القيم ٣/ ٦٢.

(٢) انظر: مجموع الفتاوى ٣٥/ ٢٧٠، ٢٨٢.

(٣) انظر: مجموع الفتاوى ٣٥/ ٢٨٤-٢٨٥.

الضابط الثالث

مقصود اليمين في الإنشاء الحض أو المنع وفي الخبر التصديق أو التكذيب[1]

شرح الضابط

يستكمل شيخ الإسلام ابن تيمية بهذا الضابط المفهوم الذي وضعه لليمين في الضابط السابق، حيث تعرض هناك للجانب اللفظي وبنى عليه شمول مفهوم اليمين لكل الصور اللفظية التي وجدت فيها عناصره السابقة، وهو الأمر الذي اتفق فيه مع الأحناف كما سبق بيان ذلك، وأما في هذا الضابط فإنه يتعرض للجانب المعنوي لمفهوم اليمين الذي يركز على المقصود الذي يرمي إليه عاقد اليمين في صور الكلام المختلفة إنشائية أو خبرية وهو الجانب الذي اتفق فيه مع الجمهور كما أشرت سابقا وبذلك يضع ابن تيمية بمنهجية فريدة وأسلوب حكيم مفهوما متميزا لليمين يجمع فيه الجانب اللفظي بما له من اعتبار لا يغفل في موضعه، والجانب القصدي بوصفه الأقوى في التصرفات والعقود وهو ما سبق أن فصلنا فيه القول في قاعدة "الاعتبار في الكلام بمعناه لا بلفظه"، وهناك ظهر بجلاء كما ظهر في مناسبات أخرى متعددة سابقة ولاحقة مدى اهتمام شيخ الإسلام بجانب القصود وتركيزه عليه في فقهه وآرائه وبهذا المفهوم لليمين

---

(١) انظر لهذا الضابط: مجموع الفتاوى ١٨/١٥٠، ٣٣/٤٥، ٣٥/٢٥٠، ٣٣٠، ٣٣٣، ٣٣٤، الفتاوى الكبرى ٣/٣١٦.

حقق الشيخ أيضا توازنا متميزا ووسطية تبعث على العجب بين المذاهب المختلفة والآراء المتباينة في مفهوم اليمين.

أنواع اليمين من حيث مقصود عاقدها

يُعنَى هذا الضابط بجانب المحلوف عليه في اليمين من حيث الغرض الذي يرمي إليه الحالف في يمينه، وقد سبق أن ذكرت تقسيم ابن تيمية له من حيث الحكم[١]، فإن شيخ الإسلام يقسم في هذا الضابط اليمين من حيث مقصود عاقدها إلى ثلاثة أقسام:

الأول: اليمين الإنشائية المحضة

وهي التي تتضمن طلبا محضا لمن لا سلطان للحالف عليه كقوله: بالله افعل، والله لتفعلن إذا كان الحالف لا يدري أيطيعه المحلوف عليه أم لا وهذا النوع لا يدخله الاستثناء ولا الكفارة لعدم المخالفة فيه فهو مجرد طلب محض مؤكد بالله كقوله: سألتك بالله إلا ما فعلت، أو سألتك بالله لا تفعل[٢]، و"الكفارة موجبها مخالفة الخبر لا مخالفة الطلب" كما سيأتي إن شاء الله؛ ولهذا لو استثنى في هذا النوع من الأيمان فلا معنى لهذا الاستثناء لأن الاستثناء لا يدخل الإنشاءات كما سبق، كما لو قال: بالله لتفعلن إن شاء الله على معنى الطلب المحض، فهو كما لو قال اعطني إن شاء الله، وفي هذا النوع يكون مقصود اليمين الحض أو المنع فقط كما يلزم من الإنشاء كالأمر والنهي.

الثاني: اليمين الخبرية المحضة

وهي التي تكون على أمر مستقبل أو ماض أو حاضر وهو ليس من

---

(١)راجع: "أنواع اليمين من حيث الصحة وعدمها" في التمهيد.

(٢)انظر: مجموع الفتاوى ٣٥/٣٠٧-٣٠٨

فعل الحالف المقدور عليه كقوله: "لأطوفن الليلة على تسعين امرأة، فلتأتين كل امرأة بفارس يقاتل في سبيل الله"[١]، والولادة ليست من فعله المقدور عليه، وكما تقول: والله ليجيء زيد ونحو ذلك[٢]، فهذا النوع هو الذي توجب مخالفته الكفارة ويرفع حكمه الاستثناء إذا كان يمينا معقودة، كما سيأتي في ضوابط الاستثناء والكفارة، ويقصد باليمين هنا التصديق أو التكذيب إذ هما من لوازم الخبر.

الثالث : اليمين الخبرية الإنشائية

وهي التي اجتمع فيها موجب الإنشاء لما فيها من معنى الطلب وموجب الإخبار لما دلت عليه من معنى "سيكون كذا"[٣]، وهي التي يقصد منها الحض أو المنع لنفسه أو لمن يطيعه لولاية له عليه كزوجة أو ولد أو خادم، كقوله: "والله لأفعلن أو لن أفعل أو نحو ذلك"[٤]، وهذا النوع من اليمين تتعلق فيه الكفارة والاستثناء بما فيه من معنى الخبر وإن كان مشوبا بالطلب، ولهذا لو قصد فيها الجانب الطلبي فقط لم تدخلها الكفارة ولا الاستثناء، وهنا يقصد باليمين الحض أو المنع، أو التصديق أو التكذيب وسيأتي بيانه بإذن الله.

الحنث في الأيمان كالمعصية في الأمر والنهي

على هذا التقسيم الذي وضعه ابن تيمية للمحلوف عليه في اليمين

---

(١)هذا جزء من حديث حلف سليمان عليه السلام وقد سبق تخريجه ٥٨٩.

(٢)كقوله ﷺ "والذي نفسي بيده لينزلن فيكم ابن مريم حكما عدلا وإماما مقسطا" (انظر: مجموع الفتاوى ٣٥/ ٣٧٠-٣٠٨).

(٣)انظر: مجموع الفتاوى ٣٥/٣٠٨

(٤)انظر: مجموع الفتاوى ٣٥/٣٠٧

وضمنه هذا الضابط يبني مسألة مهمة من مسائل الأيمان وهي مسألة الحنث بالخطأ أو النسيان وهي مسألة خلافية بين الفقهاء فمنهم من يرى أن الحالف يحنث في يمينه بأي وجه حصلت المخالفة ذاكرا أو ناسيا عامدا أو مخطئا بناء على أن الحنث في اليمين مبناه على المخالفة الخبرية التي وقع فيها الحالف بوقوع خلاف ما أخبر بوقوعه بدون أي اعتبار آخر، ولكن ابن تيمية يرى أن هذا المسلك يغفل جانبا مهما من مقصود اليمين وهو الطلب فالحالف في الجملة الطلبية يقصد حض نفسه أو من له عليه سلطة على فعل أو منعهما؛ فأشبه بذلك الأمر والنهي في موارد الشرع، ولما كان الشرع لا يؤاخذ المأمور أو المنهي بالمخالفة التي وقع فيها ناسيا أو مخطئا فكذلك لا يؤاخذ الحالف على وجه الحض والمنع إذا خالف مقتضى يمينه ناسيا أو مخطئا، وهذا الرأي الدقيق يشرحه شيخ الإسلام منطلقا من مفهوم هذا الضابط عاضدا إياه بما استقر به الشرع الحنيف، مضيفا إليه رأيه القاضي بشمول مفهوم اليمين لكل ما يحلف به المسلمون في أيمانهم من طلاق أو عتق أو نذر أو غير ذلك، يقول رحمه الله: «البر والحنث في اليمين بمنزلة الطاعة والمعصية في الأمر إذ كان المحلوف عليه جملة طلبية، فان المحلوف عليه إما جملة خبرية فيكون مقصود الحالف التصديق والتكذيب، وإما جملة طلبية فيكون مقصود الحالف الحض والمنع فهو يحض نفسه أو من يحلف عليه ويمنع نفسه أو من يحلف عليه فهو أمر ونهى مؤكد بالقسم، فالحنث في ذلك كالمعصية في الأمر المجرد، ومعلوم أنه قد استقر في الشريعة أن من فعل المنهي عنه ناسيا أو مخطئا معتقدا أنه ليس هو المنهي كأهل التأويل السائغ فانه لا يكون هذا الفاعل آثما ولا عاصيا، كما قد استجاب الله قول المؤمنين: ﴿رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَآ إِن نَّسِينَآ أَوْ أَخْطَأْنَا﴾ [البقرة٢٨٦] فكذلك من نسي اليمين أو اعتقد أن الذي فعله ليس هو المحلوف عليه لتأويل أو غلط

كسمع ونحوه لم يكن مخالفا اليمين فلا يكون حالفا فلا فرق في ذلك بين أن يكون الحلف بالله تعالى أو بسائر الأيمان إذا الأيمان يفترق حكمها في المحلوف به أما في المحلوف عليه فلا فرق، والكلام هنا في المحلوف عليه لا في المحلوف به»[1].

التفريق بين اليمين والنذر

كما أن شيخ الإسلام يرمي من وراء هذا الضابط إلى بيان فرق آخر بين حقيقة كل من النذر واليمين -وقد سبق أن ذكرت الفروق بينهما- ويعتبر هذا الفرق الذي تضمنه هذا الضابط جوهريا في المسألة، لكونه ينبني على أساس التفريق بينهما بالقصد، فالمقصود الوضعي في اليمين غيره في النذر، بغض النظر عن الصيغة اللفظية التي وضعت فيها عبارة كل منهما، فالعبارة اللفظية التي يفهم منها قصد قائلها إلى الحض أو المنع في الجمل الإنشائية التي تتضمن طلبا(أمرا أو نهيا) كقوله "افعل أو لا تفعل لأفعلن أو لن أفعل أو نحو ذلك"، أو يفهم منها تصديق الفحوى أو تكذيبه في الجمل الخبرية التي تحتمل الصدق أو الكذب، كقوله "لقد فعلت أو لم أفعل لقد حصل كذا أو لم يحصل ونحوها"، هذه العبارات لا شك أن مقصودها يختلف تماما عن مقصود عاقد النذر الذي يقصد به وضعا التقرب إلى الله تعالى بفعل المنذور، مما يستلزم أن يكون المنذور طاعة ويقصد به الناذر التقرب لله كما لو قال: "لله علي أن أصوم أو أتصدق، أو إن شفى الله مريضي أو قضى الله حاجتي لأتصدقن" فالمقصود في كل هذه الصور التقرب لله والمتقرب به في نفس الوقت طاعة ففارقت بذلك حقيقة النذر حقيقة اليمين من حيث المقصود من كل واحد منهما حتى لو

---

(١)مجموع الفتاوى ٣٣/٢٣١-٢٣٢، وانظر أيضا: ٢٠/٥٧٠ منه

تشابهت القوالب اللفظية لهما.

التفريق بين اليمين والتعليقات المحضة

كما أن في هذا الضابط تفريقا مهما بين اليمين والتعليقات المحضة التي قد يشتبه حكمها بحكم اليمين نتيجة لاتفاق الصورة اللفظية، فقول القائل: "إن خرجت فأنت طالق"، "إن لم يحدث كذا فزوجتي طالق" يمكن أن يراد به اليمين، ويمكن أن يراد به مجرد التعليق على شرط يتحقق الجزاء بتحققه، ومقصود عاقد هذا اللفظ هو الفيصل في مثل هذه المسألة، فإن كان يقصد بقوله الأول منعا لها من الخروج، وبقوله الثاني تصديقا لخبره، فحكم عقده هذا حكم اليمين؛ إذ مقصوده مقصود اليمين منعا وتصديقا، وهذا بخلاف ما لو قصد بهذا الاشتراط مجرد التعليق المحض بحيث يقصد وقوع الطلاق بتحقق الشرط، فيكون حكمه حينئذٍ حكم التعليق الذي يقع بوقوع شرطه، وهو أمر ضبطه الشيخ في أكثر من ضابط ونبهنا على مثله في أكثر من مناسبة، وقد أشار الحافظ النووي إلى مثل هذا التفريق وهو يحدد مفهوم اليمين فقال: «الحلف واليمين: منع، أو حث، أو تصديق، فالمنع: إن خرجت، والحث: إن لم تخرجي، والتصديق: إن لم يكن هذا كما قلت، وإذا قال: إذا جاء الحاج أو طلعت الشمس، فليس بحلف لأنه ليس بمنع ولا حث ولا تصديق»[1].

معيار الحكم على الصيغة بكونها يمينا أو غير يمين

ومن مقاصد الشيخ في هذا الضابط أن يضع به المعيار الذي يحكم به على الصيغة القولية بكونها يمينا أو لا، ومقدار ما فيها من معنى اليمين، حتى تنال من أحكام الأيمان بمقدار ما فيها من معناها، وبعبارة أخرى،

---

(١) تحرير ألفاظ التنبيه، ص٢٦٦

كأن شيخ الإسلام ابن تيمية يقصد أن أساس اليمين مبني على هذا المفهوم، فكل قول له من حكم اليمين بمقدار ما فيه من الحض أو المنع، أو التصديق أو التكذيب خبرا كان أو إنشاء، فالعبارة التي يقصد بها كلية أحد هذه المعاني فهي يمين محضة لا يترتب عليها أكثر من الكفارة عند الحنث كما هو موجب الأيمان المحضة، والتي فيها من هذه المعاني وفيها من غيرها، فتأخذ من حكم اليمين، ومن حكم ما شابهته من غيرها، إلحاقا للمتشابهات من المسائل ببعض، وتفريقا بين المفترقات، كما هو مقتضى العدل والإنصاف، وذلك كالتعاليق التي تشبه اليمين في معنى الحض أو المنع والتصديق أو التكذيب، ولكنها تشبه في ذات الوقت التعليق الذي يراد إيقاعه عند صفته، وتشبه نذر التبرر، ولهذا فإنها تأخذ من اليمين حكم التكفير، ويكون المعلِّق مخيرا بين الكفارة، وبين إيقاع المعلق، إعمالا لكلا الجانبين، ومراعاة للقصد في الحالين، فبموجب الشبه باليمين بناء على مقصود العقد الموافق لمقصود اليمين أعطيت الصيغة حكم اليمين وهو الكفارة، وبموجب الشبه بهذه التعليقات أعطيت حكمها متى ما اختار المعلق الإيقاع لتحقق عنصر القصد إلى العقد بتوجه العاقد إلى إيقاع المعلق بإرادته، وهو أمر مهم في العقود؛ لأن الوجوب والتحريم إنما يلزم العبد إذا قصده أو قصد سببه[1]، فمتى توفر القصد أمكن أن تعطى الصيغة الحكم الآخر الذي أشبهته، وهو حكم التعليق، وحيث غاب القصد لأحد الجانبين فلابد أن يقدر في الآخر، حيث كان ثَمَّ قصد، بحيث لم تكن العبارة لغوا ساقط الاعتبار لعدم أهلية العاقد مثلا، وسيأتي معنا بإذن الله مزيد بيان لهذا المعنى في ضابط "موجب اليمين بالله وموجب نذر اللجاج".

---

(١)انظر: مجموع الفتاوى ٢٨٩/٣٥، القواعد الفقهية النورانية ص٢٨١

وهذا المعنى بنفسه نجده كذلك في كلام ابن قدامة، عند بيانه لمفهوم الحلف بالطلاق، ومتى يحكم عليه بكونه يمينا ومتى لا يحكم، فيقول مقررا أن ذلك يعتمد على ما في قوله من معنى الحض أو المنع، أو التصديق أو التكذيب: «هو تعليقه على شرط يقصد به الحث على الفعل، أو المنع منه، كقوله: إن دخلت الدار فأنت طالق، وإن لم تدخلي فأنت طالق، أو على تصديق خبره، مثل قوله: أنت طالق لقد قدم زيد أو لم يقدم، فأما التعليق على غير ذلك، كقوله: أنت طالق إن طلعت الشمس، أو قدم الحاج، أو إن لم يقدم السلطان، فهو شرط محض ليس بحلف؛ لأن حقيقة الحلف القسم وإنما سمى تعليق الطلاق على شرط حلفا تجوزا، لمشاركته الحلف في المعنى المشهور، وهو الحث، أو المنع، أو تأكيد الخبر، نحو قوله: والله لأفعلن، أو لا أفعل، أو لقد فعلت، أو لم أفعل وما لم يوجد فيه هذا المعنى، لا يصح تسميته حلفا»[1].

أدلة الضابط

يركز شيخ الإسلام ابن تيمية عند الاستدلال على معنى هذا الضابط على جملة أمور منها:

(١) اعتبار الشرع لما وجد فيه هذا المعنى يمينا بأي صيغة وقع، ويحتج في هذا بالنصوص التي ورد فيها ذكر النذر واليمين في القرآن والسنة ثم يقرر الاستدلال بها بانيا ذلك على التفريق بين مقصود العقدين فيقول رحمه الله: «والنبي ﷺ ذكر اليمين والنذر كما ذكر الله في كتابه اليمين والنذر؛ فإن مقصودها الحض أو المنع من الإنشاء أو التصديق أو التكذيب في الخبر، والنذر ما يقصد به التقرب إلى الله؛ ولهذا أوجب

---

(١)المغني ١٠/ ٤٢٥

الوفاء بالنذر لأن صاحبه التزم طاعة لله فأوجب على نفسه ما يحبه الله ويرضاه قصدا للتقرب بذلك الفعل إلى الله، وهذا كما أوجب الشارع على من شرع في الحج والعمرة إتمام ذلك لله، لقوله ﴿وَأَتِمُّوا۟ ٱلْحَجَّ وَٱلْعُمْرَةَ لِلَّهِ﴾ [البقرة١٩٦] وإن كان الشارع[١] متطوعا، وتنازع العلماء في وجوب إتمام غيرهما ولم يوجب سبحانه الوفاء باليمين لأن مقصود صاحبها الحض والمنع وليس مقصوده التقرب إلى الله تعالى»[٢]، كما يستدل في هذا الصدد أيضا بقصة الرجل الذي قال لأخيه: إن عدت تسألني القسمة فكل مالي في رتاج الكعبة، فقال له عمر رضي الله عنه: "إن الكعبة غنية عن مالك، كفر يمينك، وكلم أخاك، سمعت رسول الله ﷺ يقول: (لا يمين عليك ولا نذر في معصية الرب ولا في قطيعة الرحم ولا في ما لا تملك)[٣]"، ويوجه الاستدلال بهذه القصة على مفهوم هذا الضابط فيقول: «وهذا الرجل تكلم بصيغة التعليق صيغة الشرط والجزاء وعلق وجوب صرف ماله في رتاج الكعبة على مسألته القسمة وهذه الصيغة يقصد بها "نذر التبرر" كقوله إن شفا الله مريضي وسلم مالي الغائب فثلث مالي صدقة، ويقصد بها نذر اليمين الذي يسمى "نذر اللجاج والغضب" كما قصد هذا المعلق، والصيغة في الموضعين صيغة تعليق لكن المعنى والقصد متباينان فإنه في أحد الموضعين مقصوده حصول الشرط الذي هو نعمة من الله كشفاء المريض وسلامة المال، والتزم طاعة الله شكرا لله على نعمته وتقربا إليه وفي النوع الآخر مقصوده أن يمنع نفسه أو غيره من فعل أو يحضه عليه وحلف فالوجوب لامتناعه من وجوب هذا عليه وكراهة

---

(١)أي: من يشرع في الحج والعمرة بمعنى يدخل في نسكهما.

(٢)مجموع الفتاوى ٣٥/٣٣٤-٣٣٥

(٣)سبق تخريجه في ص ٦٢٥.

ذلك وبغضه إياه كما يمتنع من الكفر ويبغضه ويكرهه فيقول: إن فعلت فهو يهودي أو نصراني وليس مقصوده أنه يكفر بل لفرط بغضه للكفر به حلف أنه لا يفعل قصدا لانتفاء الملزوم بانتفاء اللازم فإن الكفر اللازم يقصد نفيه فقصد به الفعل لنفي الفعل أيضا، كما إذا حلف بالله فلعظمة الله في قلبه عقد به اليمين ليكون المحلوف عليه لازما لإيمانه بالله، فيلزم من وجود الملزوم وهو الإيمان بالله وجود اللازم وهو لزوم الفعل الذي حلف عليه، وكذلك إذا حلف أن لا يفعل أمرا جعل امتناعه منه لازما لإيمانه بالله وهذا هو عقد اليمين، وليس مقصوده رفع إيمانه، بل مقصوده أن لا يرتفع إيمانه ولا ما عقده به من الامتناع، فسمى عمر بن الخطاب هذا "يمينا" واستدل على أنه ليس عليه الفعل المعلق بالشرط بقول النبي ﷺ: "لا يمين عليك ولا نذر في معصية الرب، ولا في قطيعة الرحم ولا في ما لا يملك"[1] »[2]، ويخلص ابن تيمية من ذلك إلى أن اعتبار معنى اليمين بما تضمن حضا أو منعا هو محصلة طريقة النبي ﷺ وأصحابه ومنهجهم في التعامل مع العقود، فيقول: «.. ولهذا كان نظر النبي ﷺ وأصحابه إلى معنى الصيغة ومقصود المتكلم سواء كان بصيغة المجازاة أو بصيغة القسم فإذا كان مقصوده الحض أو المنع جعلوه يمينا، وإن كان بصيغة المجازاة، وإن كان مقصوده التقرب إلى الله جعلوه ناذرا وإن كان بصيغة القسم؛ ولهذا جعل النبي ﷺ الناذر حالفا؛ لأنه ملتزم للفعل بصيغة المجازاة»[3]، ولهذا علل الكاساني اعتبار الحلف بالطلاق والعتاق يمينا في عرف الشرع بقوله: «لأن الحالف يتقوى بها على الامتناع من المرهوب،

---

(١)هذا جزء من حديث عمر سبق تخريجه قريبا في ص ٦٢٥

(٢)مجموع الفتاوى ٣٥/٣٣٣-٣٣٤

(٣)مجموع الفتاوى ٣٥/٣٣٦

وعلى التحصيل في المرغوب»[١]. وهذا معنى الحض والمنع.

(٢) ويستنبط شيخ الإسلام من قوله تعالى ﴿كَتَبَ ٱللَّهُ لَأَغۡلِبَنَّ أَنَا۠ وَرُسُلِيٓۚ﴾ [المجادلة٢١] ما تتضمنه صيغة القسم من معنى الحض والمنع والتصديق والتكذيب من خلال تأكيد الباري تعالى لمضمون هذا الخبر وقضائه به قضاء موجبا على وجه الإخبار والحض والإيجاب باستخدام صيغة القسم في هذه الآية، وهذا ما يقرره ابن تيمية حين يقول معلقا على الآية: «وقوله ﴿لَأَغۡلِبَنَّ﴾ قسم أقسم الله عليه فهو جواب قسم تقديره "والله لأغلبن أنا ورسلي" وهذا يتضمن: إخباره بوقوع ذلك وأنه كتب على نفسه ذلك وأمر به نفسه وأوجبه على نفسه فإن صيغة القسم تتضمن التزام ما حلف عليه إما حضا عليه وأمرا به وإما منعا منه ونهيا عنه ولهذا كان في شرع من قبلنا يجب الوفاء بذلك ولا كفارة فيه»[٢].

(٣) واتفاق أهل اللغة[٣]على أن العقد الذي يقصد به حض نفسه أو غيره أو منعهما، أو تصديق الخبر أو تكذيبه فهو يمين، واتفاقهم حجة في إثبات اللغات؛ ولهذا اعتبر الكاساني التعليق يمينا في اللغة؛ لأن محمد بن الحسن[٤] اعتبرها كذلك وهو من أئمة اللغة[١].

---

(١)بدائع الصنائع ٢/٣

(٢)النبوات لابن تيمية، ص٢٤٥.

(٣)انظر: مجموع الفتاوى ٤٥/٣٣، ٤٧.

(٤)هو أبو عبد الله محمد بن الحسن بن فرقد الكوفي الشيباني مولاهم، فقيه من كبار أصحاب أبي حنيفة، روى عنه وعن مالك وغيرهما، ولد بواسط سنة ١٣٢هـ، ونشأ بالكوفة وتلقى العلم فيها ثم انتقل إلى بغداد ثم ولاه الرشيد قضاء الرقة ثم عزله وصحبه إلى الري وبها كانت وفاته سنة ١٨٩هـ، تولى نشر مذهب أبي حنيفة حتى =

(٤) واتفاق أهل العرف على كونها يمينا[٢]، حتى اعتبروا الطلاق المعلق على الشرط يمينا عرفا؛ لمشاركته اليمين في هذا المعنى المشهور وهو الحض أو المنع أو التصديق أو التكذيب[٣].

(٥) وأن كون ما دل على الحض أو المنع أو التصديق أو التكذيب يمينا من المسلمات الضرورية التي يتفق عليها العقلاء ولا تختلف فيها اللغات، كما لا تختلف على كون الأمر أمرا والنهي نهيا، وفي هذا يقول ابن تيمية: «فاليمين التي يقصد بها الحض أو المنع أو التصديق أو التكذيب بالتزامه عند المخالفة ما يكره وقوعه سواء كانت بصيغة القسم أو بصيغة الجزاء يمين عند جميع الخلق من العرب وغيرهم، فإن كون الكلام يمينا مثل كونه أمرا أو نهيا وخبرا، وهذا المعنى ثابت عند جميع الناس العرب وغيرهم، وإنما تتنوع اللغات في الألفاظ لا في المعاني، بل ما كان معناه يمينا أو أمرا أو نهيا عند العجم فكذلك معناه يمين أو أمر أو نهي عند العرب»[٤].

(٦) واتفاق الفقهاء على تسمية مثل ذلك يمينا و إن اختلفوا في

عرف به، وكتب عنه الشافعي حمل جمل فقها، وقال عنه " لو أشاء أن أقول القرآن نزل بلغة محمد بن الحسن لقلت لفصاحته"، وقال الرشيد يوم موته "دفنت اليوم اللغة والفقه جميعا"، له مؤلفات (انظر: سير النبلاء ١٣٤/٩، البداية ١٦٧/١٠، طبقات الشيرازي ١٤٢، الأعلام ٨٠/٦).

(١)انظر: بدائع الصنائع ٣/٣، رد المحتار ٤٥/٣

(٢)انظر: مجموع الفتاوى ٤٥/٣٣، ٤٧، ١٤٢

(٣) انظر: المغني ٤٢٥/١٠

(٤)مجموع الفتاوى ١٤٢/٣٣، و انظر أيضا: العقود، لابن تيمية، ص ١٣٤، مجموع الفتاوى ٢٨٥/٣٥

حكمها[١]، ويستشهد لذلك بصنيعهم في مصنفاتهم الفقهية وأسلوب التبويب الذي اتبعوه فذكروا مسائل التعليق التي يقصد بها الحض أو المنع أو التصديق أو التكذيب ضمن أبواب الأيمان مراعاة لمعنى اليمين[٢]، وفي هذا يقول الكاساني: «.. أما اليمين بالقرب فهي أن يقول إن فعلت كذا فعلي صلاة أو صوم أو حجة أو عمرة أو بدنة أو هدي أو عتق رقبة أو صدقة ونحو ذلك، وقد اختلف في حكم هذه اليمين أنه هل يجب الوفاء بالمسمى بحيث لا يخرج عن عهدته إلا به أو يخرج عنها بالكفارة، **مع الاتفاق على أنها يمين حقيقة، حتى أنه لو حلف لا يحلف فقال ذلك يحنث بلا خلاف؛ لوجود ركن اليمين وهو ما ذكره، ووجود معنى اليمين أيضا وهو القوة على الامتناع من تحصيل الشرط خوفا من لزوم المذكور**»[٣].

من فروع الضابط

يتفرع على معنى هذا الضابط فروع كثيرة، فيكفي أن نعرف أن معظم المسائل المختلف فيها في باب الأيمان والنذور يمكن معرفة حكمها بعرضها على هذا الضابط فأيمان الطلاق في صورها المختلفة كذلك، وعقود النذر التي وقع فيها الاشتباه كذلك، وحسبنا هنا أن نمثل بالفرعين التاليين:

(١) إذا فعل المحلوف عليه ناسيا أو مخطئا أو جاهلا فلا شيء عليه إذا كان مقصوده بيمينه ما يقصد في الإنشاء المحض من الحض أو

---

(١)انظر: مجموع الفتاوى ٣٣/٤٥، ٤٧.

(٢)انظر: مجموع الفتاوى ٣٥/٢٤٥، ٣٣٥

(٣)بدائع الصنائع ٣/٢١

المنع لأنهما كالأمر والنهي، وهما يعذر فيهما بالخطأ والجهل والنسيان، وأما إن كان يقصد بها ما يقصد من الخبر المحض من التصديق أو التكذيب فيحنث بوقوع المحلوف عليه مطلقا؛ إذ العبرة بوجود الخبر بخلاف مخبره، وأما إن كان في اليمين شوب من الاثنين فبحسب الغالب منهما فالتي يغلب فيها ما يقصد في الإنشاء من معنى الحض أو المنع يعذر فيها بالحنث جاهلا أو ناسيا أو خاطئا، بخلاف التي غلب فيها جانب الخبر فلا يعذر بذلك لما قدمت[١].

(٢) وإذا قال لزوجته: إذا حلفت بطلاقك فأنت طالق، ثم قال إذا طلعت الشمس فأنت طالق، لم تطلق، لأنه ليس بحلف؛ حيث لم يقصد به حضا و لا منعا، ولا تصديقا ولا تكذيبا، وإن قال: إن كلمت أباك فأنت طالق طلقت؛ لأنه حلف حيث قصد به المنع[٢].

---

(١)انظر: الإيمان لابن تيمية ص٣٥٨، مجموع الفتاوى ٧/٤٥٩-٤٦٠

(٢)انظر: المغني لابن قدامة ١٤/٤٢٥، ونحوا منه عند ابن تيمية في مجموع الفتاوى ٣٥/٢٨٤-٢٨٥

الضابط الرابع

موجب صيغة القسم مثل موجب صيغة التعليق[(١)]

شرح الضابط

هذا الضابط امتداد للذي سبقه واستكمال للمفهوم الذي تقرر به من أن صيغتي اليمين يستعملان بمعنى واحد ويترتب عليهما حكم واحد، فبينما يتولى الضابط السابق بيان الكيفية التي يتم بها الحكم على الصيغة المقسم بها بأنها يمين أو لا يتولى هذا الضابط بيان ما يترتب على كلتا الصيغتين من حكم، فما تفيده صيغة القسم تفيده صيغة الجزاء أو التعليق سواء استخدمت في اليمين أو استخدمت في النذر فمن كان مقصوده بصيغة الجزاء ما يقصد من اليمين من حض أو منع فهو حالف، كما أن من استعمل صيغة القسم فيما هو مقصود النذر من التقرب إلى الله بما يحبه فهو ناذر، مع أن الأغلب في صيغة القسم أن تستخدم لليمين وفي صيغة الجزاء أن تستخدم للنذر، ولكن مع ذلك فموجب الصيغتين واحد، ولهذا قال الفقهاء بأن الحلف على فعل الطاعة له حكم النذر لأن موجبه وجوب الوفاء مع كونه بصيغة القسم[(٢)]، ولهذا أيضا قال السرخسي: «ذكر الطحاوي[(٣)] أنه لو أضاف النذر إلى ما هو معصية وعنى به اليمين بأن قال:

---

(١) انظر هذا الضابط في: مجموع الفتاوى ٣٥/٢٥٨.

(٢)انظر: المغني ١٣/٤٤١

(٣)هو أبو جعفر أحمد بن محمد بن سلامة بن سلمة الأزدي المصري الطحاوي، فقيه ومحدث انتهت إليه رياسة الحنفية بمصر، ولد في (طحا) بمصر سنة ٢٣٩هـ وبها نشأ وتلقى العلم، كان شافعيا ثم تحنف، ورحل إلى الشام تلقى عن علمائها في عصره، ثم عاد إلى مصر واتصل بابن طولون فقربه، وتولى كتابة ونيابة =

لله علي أن أقتل فلانا كان يمينا ويلزمه الكفارة بالحنث»[1]، وفي هذا إشارة إلى أن صيغة النذر يترتب عليها مثل ما يترتب على صيغة اليمين إذا كان مقصودا منها ما يقصد منها.

ويؤكد النووي مفهوم هذا الضابط بقوله: «إن حلف على فعل واجب أو ترك حرام فيمينه طاعة والإقامة عليها واجبة والحنث معصية وتجب به الكفارة وإن حلف على ترك واجب أو فعل حرام فيمينه معصية ويجب عليه أن يحنث ويكفر»[2]، فوجوب الوفاء بمقتضى العقد هو موجب صيغة الجزاء فكان كذلك موجب صيغة الحلف لما كان المعقود عليه واجب الوفاء، كما أن صيغة الحلف المعقود بها على المعصية لا تلزم كما لا يلزم النذر المعقود على معصية، ويخرج منه بالكفارة في الحالتين فدل على أن موجب الصيغتين واحدا.

ابن تيمية يبني مفهوم الضابط على أساس مقصدي

وشيخ الإسلام ابن تيمية يؤسس مفهوم هذا الضابط على أساس مقصدي تمشيا مع منهجه الذي يعتمد على المقاصد كما سبق شرحه، فهو يرى أن المقصود من وراء الصيغة المستخدمة في العقد يمينا كان أو نذرا، هو الذي له الاعتبار وعليه المعول قسما كانت الصيغة أو تعليقا، طالما كانت طبيعة وضعها اللغوي تسمح بذلك؛ فهما تستعملان كلتاهما في كلا الغرضين، ويبرهن على هذا التوجه بأمرين:

القضاء بمصر، له مؤلفات قال الذهبي أنها تدل على علمه وسعة معارفه، وتوفي بالقاهرة سنة ٣٢١هـ (انظر: سير النبلاء ٢٧/١٥، البداية١١/١٤٧، الشذرات ٢٨٨/٢، الأعلام١/٢٠٦).

(١)المبسوط ١٣٩/٨

(٢)روضة الطالبين ١٩/٨

الأول : فعل الرسول ﷺ وأصحابه الذين كانوا يعطون للمقصود من الصيغة مقام الاعتبار الأول، فيقول: «ولهذا كان نظر النبي ﷺ وأصحابه إلى معنى الصيغة ومقصود المتكلم، سواء كانت بصيغة المجازاة أو بصيغة القسم، فإذا كان مقصوده الحض أو المنع جعلوه يمينا، وان كان بصيغة المجازاة، وإن كان مقصوده التقرب إلى الله جعلوه ناذرا وإن كان بصيغة القسم، ولهذا جعل النبي ﷺ الناذر حالفا؛ لأنه ملتزم للفعل بصيغة المجازاة، فان كان المنذور مما أمر الله به أمره به، وإلا جعل عليه كفارة يمين، وكذلك الحالف إنما أمره أن يكفر يمينه إذا حلف على يمين فرأى غيرها خيرًا منها اعتبارا بالمقصود في الموضعين، فإذا كان المراد ما يحبه الله ويرضاه أمر به، وهو النذر الذي يوفى به وان كان بصيغة القسم، وإن كان غيره أحب إلى الله وأرضى منه أمر بالأحب الأرضى لله وان كان بصيغة النذر، وأمر بكفارة يمين، وهذا كله تحقيقا لطاعة الله ورسوله ﷺ، وأن يكون الدين كله لله»[1].

الثاني : اعتبار صيغة النذر المقصود بها معنى اليمين يمينا عند بعض الفقهاء كأبي حنيفة والشافعي[2]، حيث نصوا على أنه لو قال: لله علي أن لا أدخل هذه الدار ونوى اليمين كانت يمينا؛ لأن معنى قوله: لله علي في هذه الحالة: يمين الله علي أو لعمر الله أو أحلف بالله وهذا معنى اليمين، وفي هذا دلالة مستقلة على أن المقصود في الصيغة هو المعتبر سواء كانت صيغة نذر أو يمين مع أن كلا الصيغتين يمكن أن تستعمل في محل الأخرى[3].

---

(١)مجموع الفتاوى٣٥/٣٣٦.

(٢) نقلت قريبا عن السرخسي والنووي ما يؤيد هذا القول عن الحنفية والشافعية

(٣) انظر: العقود، لابن تيمية، ص ٦١

أدلة الضابط

يمكن أن يستدل على هذا الضابط بأدلة أوجزها فيما يلي:

(١) قوله تعالى ﴿۞ وَمِنْهُم مَّنْ عَـٰهَدَ ٱللَّهَ لَئِنْ ءَاتَىٰنَا مِن فَضْلِهِۦ لَنَصَّدَّقَنَّ وَلَنَكُونَنَّ مِنَ ٱلصَّـٰلِحِينَ﴾ [التوبة٧٥] ووجه الدلالة فيه: أن الله جمع فيها صيغتي القسم ﴿عَـٰهَدَ ٱللَّهَ﴾ ولا سيما مع التصريح به في الحديث الذي ورد في سبب نزول الآية[١]، وصيغة الجزاء﴿لَئِنْ ءَاتَىٰنَا مِن فَضْلِهِۦ لَنَصَّدَّقَنَّ﴾، فدل على أن مقتضى الصيغتين واحد، وهو التزام الفعل أو الترك معلقا بالله[٢].

(٢) وقوله ﷺ "النذر يمين وكفارته كفارة اليمين"[٣] فقد اعتبر ﷺ النذر مثل اليمين في الحكم وهذا يعني أنه يستخدم فيما تستخدم فيه.

(٣) وأن أخوين من الأنصار كان بينهما ميراث فسأل أحدهما صاحبه القسمة فقال إن عدت تسألني القسمة فكل مالي في رتاج الكعبة فقال له عمر: إن الكعبة غنية عن مالك، كفر عن يمينك وكلم أخاك، سمعت رسول الله ﷺ يقول: "لا يمين عليك ولا نذر في معصية الرب ولا في قطيعة الرحم، ولا فيما لا تملك"[٤]، ووجه الدلالة فيه: أن عمر سمى صيغة التعليق التي تكلم بها هذا الرجل يمينا، وأجرى عليها حكم اليمين

---

(١)انظر: الجامع لأحكام القرآن للقرطبي ١٣٤/٧، وأحكام القرآن لابن العربي ٥٤٨/٢.

(٢)انظر: مجموع الفتاوى٣٥/٣٣٢-٣٣٥.

(٣)سبق تخريجه في ص ٦٢٥.

(٤)سبق تخريجه في ص٣٤٤.

من وجوب الكفارة[١].

(٤) وأن عمل النبي ﷺ وأصحابه رضي الله عنه جارٍ على حسب المقصود من الصيغة سواء كانت قسما أو تعليقا، فإذا كان مقصوده الحض أو المنع جعلوه يمينا، وإن كان بصيغة المجازاة، وإن كان مقصوده التقرب إلى الله جعلوه ناذرا وإن كان بصيغة القسم؛ ولهذا جعل النبي ﷺ الناذر حالفا[٢]؛ لأنه ملتزم للفعل بصيغة المجازاة فإن كان المنذور مما أمر الله به أمره به وإلا جعل عليه كفارة يمين، وكذلك الحالف إنما أمره أن يكفر يمينه إذاحلف على يمين فرأى غيرها خيرا منها اعتبارا بالمقصود في الموضعين، فإذا كان المراد ما يحبه الله ويرضاه أمر به وهو النذر الذي يوفى وإن كان بصيغة القسم، وإن كان غيره أحب إلى الله وأرضى منه أمره بالأحب الأرضى لله وإن كان بصيغة النذر وأمر بكفارة يمين[٣].

(٥) وقول مالك رحمه الله في الموطأ «أن أحسن ما سمع في الرجل يحلف بالمشي إلى بيت الله أو المرأة فيحنث أو تحنث أنه إن مشى الحالف منهما في عمرة فإنه يمشي حتى يسعى بين الصفا والمروة، فإذا سعى فقد فرغ»[٤]، فإنه يفهم من هذا الأثر أن من سمع منهم الإمام مالك من علماء السلف وأجلاء التابعين كانوا لا يفرقون بين موجب صيغة القسم وصيغة التعليق إذا كان المحلوف عليه قربة لله، وعلى هذا يدل قوله "في الرجل يحلف بالمشي" ولم يقل "ينذر المشي"، ويدل على أن مقصوده

---

(١)انظر: مجموع الفتاوى٣٥/٣٣٣، الأثر ذكره ابن عبد البر في الاستذكار انظر: ١٥/٩٧.

(٢)في حديث "النذر يمين وكفارته كفارة يمين" الذي سبق قريبا.

(٣)انظر: مجموع الفتاوى٣٥/٣٣٦.

(٤)الموطأ ص٣٥٥

بالحلف هنا صيغة التعليق، لقوله "فيحنث، فتحنث" وهذا بمثابة جزاء الشرط، أي أنه علق المشي على فعل أو ترك ثم حنث بفوات الشرط فعليه ما ذكره، وهذا الذي ذكرته هو ما فهمه ابن عبد البر من هذا الأثر كذلك، فهو يقول في شرحه: «أما قوله أنه سمع أهل العلم (في الرجل يحلف بالمشي إلى بيت الله)، فهذا مذهبه ومذهب من سمع منه في التسوية بين الحالف بالمشي إلى الكعبة وبين الناذر»[١].

من فروع الضابط

فرع الشيخ على هذا الضابط فروعا منها:

(١) إذا حلف على بر ليفعلنه أو على محرم ليتركنه لزمه هذا العقد ولم يكن له أن يكفر تحليلا وهذا مقتضى النذر، ولكنه عقده بصيغة القسم، وذلك كأن يقول: "والله لأصومن" وجب عليه الصوم ولم يكن له أن يكفر رغم أنه إنما جاء بصيغة القسم، ولكن ترتب عليه مقتضى النذر لأن موجب الصيغتين واحد[٢].

(٢) وإذا نذر أن يفعل معصية أو أن يترك واجبا لم يلزمه ذلك وله أن يكفر كما لو قال لله علي أن أسرق، لم يلزمه هذا النذر بل له حكم اليمين من لزوم الكفارة، مع أنه عقده بصيغة النذر؛ لأن موجب الصيغتين واحد[٣].

---

(١)الاستذكار ٤١/١٥

(٢)انظر: مجموع الفتاوى٢٥٨/٣٥.

(٣)انظر: مجموع الفتاوى٢٥٨/٣٥.

الضابط الخامس

كل من لم يقصد الالتزام لم يلزمه نذر ولا طلاق ولا عتاق ولا حرام سواء أكانت اليمين منعقدة أم كانت غموسا أم لغوا[1]

شرح الضابط

يمثل هذا الضابط جانبا مهما في فقه الأيمان والنذور عند ابن تيمية، وقد سبق أن أشرت إلى رأيه القائم على أساس أهمية القصد، وإعطائه مقام الاعتبار الأول في كل التصرفات والعقود، كما في العبادات، وقد كان لهذا المعنى قواعد خاصة سبقت مناقشته ودراسته فيها، والواقع أنه يمثل في فقه ابن تيمية بشكل عام، وفي مسائل الأيمان والنذور كجانب من جوانب العقود بشكل خاص، يمثل ركيزة أساسية في البناء والتعليل، وفي التقعيد والتأصيل، فهو يرى أن قصد العاقد من عقده هو الذي يحدد صحة العقد وعدمه، ومدى موافقة ذلك المقصود لمقصود الشارع هو الذي يقاس به مدى مشروعية العقد وانعقاده، وفي جانب الأيمان والنذور على وجه الخصوص رأينا كيف أنه يشترط لانعقاد العقدين أن يكونا مقصودين للعاقد قصدا صحيحا، فلا يمين في لغو لانعدام القصد فيها، وسواء كان ذلك في عقدها، أو في مخالفتها، كما لا يمين في غموس ولا في إكراه لعدم صحة القصد في الاثنين فالأول تعمد عقد ما ليس منعقدا بتعمده الكذب فلم ينعقد، والثاني قصد بعقده غير ما وضع له فلم ينعقد،

---

(١) انظر لهذا الضابط: مجموع الفتاوى ١٢٩/٣٣، ٣٢٦/٣٥.

كل ذلك اعتبارا للقصد وتعويلا عليه، وهذا ما توضحه لنا المقارنة التالية التي يعقدها ابن تيمية بين اليمين المنعقدة واليمين الغموس، فيقول عن الحالف غموسا: «أنه تعمد أن يعقد بالله ما ليس منعقدا به فقد نقض الصلة التي بينه وبين ربه بمنزلة من أخبر عن الله بما هو منزه عنه، أو تبرأ من الله، بخلاف ما إذا حلف على المستقبل فإنه عقد بالله فعلا قاصدا لعقده على وجه التعظيم لله»[1].

وفي الضابط الذي بين أيدينا يلغي ابن تيمية التزام العقود غير المقصود في الأيمان والنذور التي تحمل معنى هذا الالتزام في صورتها، ولم يتوجه إلى إنشائه قصد عاقدها، ويعتبر أنواع اليمين الثلاثة جارية في كل تلك الالتزامات التي تأخذ حقيقة اليمين، فإن القائل: "الطلاق يلزمني لقد فعلت كذا"، "العتق يلزمني لأفعلن كذا"، "أو إن لم أفعل كذا فعلي الصدقة أو الحج" هو حالف على كلٍ اعتبارا بمقصوده، وهو صاحب الاعتبار الأول حيث كان اللفظ محتملا له، وحيث كان حالفا فقد تكون يمينه معقودة إذا توفرت فيها شروط الانعقاد، وقد لا تكون كذلك إذا تخلف عنها شرط منها، ولا يلزم من اليمين على أي حال أكثر من لزوم فعل المحلوف عليه، إذا كانت معقودة صحيحة لازمة، فيما لو كان المحلوف عليه فعل واجب أو ترك محرم، أو جوازه إذا كانت معقودة صحيحة جائزة، كما لو كانت على مباح، أو لزوم الكفارة إذا كانت معقودة غير صحيحة، كما لو كانت على معصية، كفعل محرم أو ترك واجب، أو أن لا يلزم منها شيء البتة إذا لم تكن معقودة، وتكون كذلك، لو كانت يمينا شركية، أو كانت يمين لغو أو غموس لم يتحقق أو يصح فيها القصد، وحيث كانت كذلك فلا شيء فيها، سواء كانت بالله أو بالنذر

---

(١)مجموع الفتاوى ٢٧٤/٣٥

أو بالطلاق أو بالعتاق، أو غير ذلك، إذ لا يقصد الحالف فيها أن يلتزم بها أو أن تلزمه إذا حنث، وإنما يقصد مجرد الحلف بها، وحيث كان لم يقصد بها إلا ذلك فلا يترتب عليها إلا ما يترتب على اليمين، مادامت كذلك قصدا ولفظا.

وهذا ما يقرره ابن تيمية حين يقول: «وهذه العقود من النذر والطلاق والعتاق تقتضي وجوب أشياء على العبد أو تحريم أشياء عليه، والوجوب والتحريم إنما يلزم العبد إذا قصده أو قصد سببه، فإنه لو جرى على لسانه هذا الكلام بغير قصد لم يلزمه شيء بالاتفاق، ولو تكلم بهذه الكلمات مكرها لم يلزمه حكمها عندنا وعند الجمهور، كما دلت عليه السنة وآثار الصحابة؛ لأن مقصوده إنما هو دفع المكروه عنه، لم يقصد حكمها ولا قصد التكلم بها ابتداء، فكذلك الحالف إذا قال: إن لم أفعل كذا فعلي الحج أو الطلاق، ليس قصده التزام حج ولا طلاق، ولا تكلم بما يوجبه ابتداء، وإنما قصده الحض على ذلك الفعل، أو منع نفسه منه، كما إن قصد المكره دفع المكروه عنه، ثم قال على طريق المبالغة في الحض والمنع: إن فعلت كذا فهذا لي لازم، أو هذا علي حرام، لشدة امتناعه من هذا اللزوم والتحريم علق ذلك به فقصده منعهما جميعا لا ثبوت أحدهما ولا ثبوت سببه، وإذا لم يكن قاصدا للحكم ولا لسببه، وإنما قصده عدم الحكم، لم يجب أن يلزمه الحكم»[1].

وبهذا يظهر أن ابن تيمية يبني قوله بمقتضى هذا الضابط من جريان أنواع اليمين التي سبق أن شرحناها من حيث الانعقاد وعدمه، على سائر ما يحلف به المسلمون في أيمانهم، فما كان منها منعقدا فهو منعقد، تجري عليه أحكام الانعقاد، وما ليس منعقدا لغوا أو غموسا، فهو ليس

---

(١) مجموع الفتاوى ٢٨٩/٣٥، القواعد النورانية الفقهية ص ٢٨١

منعقدا فلا تجري عليه تلك الأحكام، يظهر أنه يبني هذا القول على أساسين:

الأول: تنافي عدم الانعقاد مع الالتزام الذي يقول به من ألزم الحالف غموسا أو لغوا بما التزمه من طلاق أو عتاق أو نذر أو غير ذلك، فهو في الحقيقة لم يلتزم ذلك، إذ لم يقصد التزامه، والالتزام يستلزم القصد إليه، فكيف يلتزم الإنسان بما لم يقصد التزامه، وهذا معنى قوله "والوجوب والتحريم إنما يلزم العبد إذا قصده أو قضد سببه"، هذا مع قولهم بأن الغموس واللغو غير منعقدين، فكيف يتأتى أن يكون العقد غير منعقد، ويلزم به العاقد شيئا، هذا هو التناقض.

الثاني: أن التزام هذه اللوازم كما يكون يمينا منعقدة، فتلزم به الكفارة، حيث كانت من أيمان المسلمين، كذلك تكون غير منعقدة إذا اختل فيها القصد، فقصد بها عقد ما ليس منعقدا إذا كان كذبا فتكون غموسا أو لم يقصدها أصلا فكانت لغوا، فلا فرق في الحالين بين يمين المستقبل وبين يمين الغموس واللغو بالتزام هذه الأشياء، كذلك فكما لا يلزمه ما التزمه من هذه اللوازم إذا حلف بها يمينا منعقدة على المستقبل؛ لأنه لم يقصد التزامها، وإنما قصد مجرد الحلف، فلم يلزمه منها شيء إذا حنث غير الكفارة، كذلك لا يلزمه شيء منها إذا لم تكن يمينه منعقدة، إذ المقصود في الحالين اليمين، فإما أن تكون منعقدة فيلزم بها الوفاء أو الكفارة، أو لا تكون منعقدة فلا يلزم بها شيء، أما أن يلزم بها ما التزمه الحالف فذلك لا يتأتى في اليمين منعقدة كانت أو غير منعقدة، وهذا ما يقرره ابن تيمية بقوله:

«لا يلزمه[1] ما التزمه من كفر وغيره، كما لا يلزمه ذلك في اليمين

---

(١) أي الحالف بالنذر أو الطلاق أو العتاق أو الكفر غموسا

على المستقبل، وإنما قصد في كلا الموضعين اليمين، فهو لم يقصد إذا كان كاذبا أن يكون كافرا، ولا أن يلزمه ما التزمه من نذر أو طلاق أو عتاق وغير ذلك، كما لم يقصد إذا حنث في اليمين على المستقبل أن يلزمه ذلك، بل حقيقة كلامه مقصوده اليمين في الموضعين، فما فرق فيه بين الكفر والنذر والطلاق والعتاق في أحد الموضعين وبين الحلف بذلك يفرق به في الموضع الآخر»[١].

أدلة الضابط

يستدل ابن تيمية على هذا الضابط بما يلي:

أولا: أدلة اعتبار المقاصد في العقود والتصرفات

وهي كثيرة وقد سبق أن سقتها بالتفصيل في قاعدة "الاعتبار في الكلام بمعناه لا بلفظه"، فلا داعي لإعادتها هنا، ودورها في هذا الضابط أوضح من أن يحتاج إلى بيان؛ فقوله في الضابط: "كل من لم يقصد" نص في التعويل على القصد في إثبات مقتضاه، وقد قال ﷺ: "إنما الأعمال بالنيات"[٢] فكيف يصح أن يتحمل الإنسان عقدا لم يقصد إيقاعه أو أن يلزم بما لم يقصد التزامه خاصة وأن الإلزام الذي ينشئه العقد إنما يلزم به المكلف نفسه فهو لا يلزمه ابتداء بموجب شرعي فلا معنى لإلزامه به إلا بناء على اختياره واختياره لا يتحقق إلا بتوجه قصده إلى العقد وهو ما لم يوجد، وهذا ما أشار إليه ابن تيمية فيما نقلته عنه عند شرح الضابط، وقاسه على أقوال النائم والغافل ونحوه ممن يجري الكلام على لسانه بلا قصد فلا يلزم بما يترتب على كلامه اتفاقا؛ وذلك لانعدام القصد فهذا

---

(١)مجموع الفتاوى ٣٢٦/٣٥

(٢)سبق تخريجه في ص٤٥٠.

مثله، وكذا عقود المكره لا اعتبار لها عند الجمهور لانعدام القصد الصحيح كذلك، فدل كل ذلك على اعتبار وجود القصد وصحته لإلزام المكلف بمقتضى عقده، والحالف لغوا لا قصد له والحالف غموسا قصده فاسد فلا عبرة بكلا اليمينين، وحيث سقط اعتبار العقد لانعدام القصد أو لفساده فلا فرق بين كون العقد يمينا بالله أو بالطلاق أو بالعتق أو بالنذر أو نحوه؛ إذ الكل عقود تقتضي وجوب أشياء على المكلف أو تحريم أشياء عليه والتحريم والوجوب إنما يلزمان العبد إذا قصدهما أو قصد سببهما[1]، والكل منعدم هنا فبطل الإلزام.

ثانيا: العموم في نصوص اليمين

ولقد جاءت النصوص مصرحة بعموم حكم الأيمان، وشمول وصف الانعقاد واللغو لكل ما صح أن يسمى يمينا كما في قوله تعالى: ﴿لَا يُؤَاخِذُكُمُ ٱللَّهُ بِٱللَّغْوِ فِيٓ أَيْمَٰنِكُمْ وَلَٰكِن يُؤَاخِذُكُم بِمَا عَقَّدتُّمُ ٱلْأَيْمَٰنَ﴾ [المائدة٨٩]، فقد نص على العموم في مسمى اليمين مرة مضافا إلى ضمير المسلمين في إشارة إلى أن تحديد مسمى الأيمان راجع إلى عرفهم، وقد اتفق العرف على تسمية هذه الأيمان جميعا باسم اليمين، ثم جاء العموم مرة أخرى (بأل) الجنسية التي تفيد الاستغراق، فكأن المعنى أن حكم هذه الآية شامل لكل يمين جرى عرفكم على تسميتها يمينا؛ وفي مثل هذا العموم الذي أفادته الآية يقول ابن تيمية: «وهذا نص عام في كل يمين يحلف بها المسلمون...مع علمه سبحانه بأن الأمة يحلفون بأيمان شتى»[2]، ولعل في خلو الآية –وقد تضمنت هذا الحكم المهم في

---

(١)انظر: مجموع الفتاوى ٢٨٩/٣٥، القواعد النورانية الفقهية ص ٢٨١

(٢)مجموع الفتاوى ٢٨٦/٣٥، وقد عول ابن تيمية على هذا العموم كثيرا كما

=

الأيمان – مما يخصص اليمين بالله بهذا الحكم مع قيام الباعث إلى التنويه بعظم تلك اليمين لانعقادها باسم الله ما يشير إلى قصد التعميم، لاسيما وقد ذيل الآية بقوله: ﴿وَٱحۡفَظُوٓاْ أَيۡمَٰنَكُمۡۚ﴾ على وجه العموم مرة أخرى تأكيدا على أن المقصود في الآية شمول حكمها لكل ما صح اعتباره يمينا وليس فقط ما كان من الأيمان باسم الله خاصة، ولقد ورد في الحديث ما ينص على إرادة التعميم في الأيمان: "ما على وجه الأرض يمين أحلف عليها فأرى غيرها خيرا منها إلا أتيته"[١]، قال ابن تيمية: «وهذا صريح بأنه قصد تعميم كل يمين في الأرض»[٢]، و ما دام حكم الأيمان عاما شاملا لكل يمين فأيمان الطلاق والعتق والنذر يشملها ما يشمل اليمين بالله من حيث الانعقاد واللغو والغموس.

سيأتي عند الحديث في ضابط: "كل يمين يخلف بها المسلمون في أيمانهم ففيها الكفارة"

(١)أخرجه بهذا اللفظ النسائي برقم (٣٧٨٨)، مختصرا (السنن ٧/٩)، وابن حبان في صحيحه برقم (٤٣٥٤) (ابن بلبان١٠/١٩٦) مطولا من حديث أبي موسى في قصة استحمالهم النبي ﷺ وحلفه على أن لا يحملهم، والحديث صحيح على شرط مسلم (انظر: تعليق الأرناؤوط عليه في ابن بلبان١٠/١٩٦)، وصححه الألباني في (صحيح الجامع الصغير برقم٥٦٤٠)، وأصله في الصحيح بهذه القصة ولكن آخره بألفاظ ليس فيها "ما على الأرض"، ومنها عند مسلم" إني لا أحلف على يمين أرى غيرها خيرا منها إلا أتيت الذي هو خير" أخرجه البخاري برقم (٣١٣٣) في كتاب فرض الخمس باب ومن الدليل أن الخمس.. (الفتح٦/٢٩١)، ومسلم برقم (١٦٤٩) في كتاب الأيمان (النووي١١/١٠٨-١١٣).

(٢)مجموع الفتاوى ٣٥/٢٨٠

ثالثا: القياس على اليمين بالله

ومما يدل على مقتضى هذا الضابط قياس يمين اللغو والغموس بالطلاق والعتاق والنذر وغيرها من أيمان المسلمين على يمين اللغو والغموس بالله في الانعقاد وعدمه بجامع كونها جميعا من أيمان المسلمين، فإما أن تكون منعقدة فتلزم بها الكفارة أو الوفاء بحسب المحلوف عليه، أو أن تكون غير منعقدة فلا يلزم بها شيء لا كفارة ولا غيرها، فليس هناك يمين من أيمان المسلمين يلزم الحالف بها ما التزمه أبدا سواء كانت منعقدة أو غير منعقدة، فأيمان الطلاق والعتق والنذر ونحوها إما أن تكون منعقدة إذا كانت مقصودة قصدا صحيحا فيلزم بها الكفارة إذا حنث أو أن لا تكون منعقدة إذا لم تكن مقصودة فكانت لغوا أو قصد بها ما لا تنعقد به فكانت غموسا وبذلك لا يلزم بها شيء لعدم انعقادها[1].

من فروع الضابط

من صياغة الضابط يظهر أن أهم المسائل المتفرعة عليه ما يلي:

(١) من حلف بالطلاق أو العتق أو النذر أو الكفر أو نحو ذلك يمينا غموسا لم يلزمه إلا ما يلزمه في اليمين الغموس بالله من التوبة والاستغفار ولا يلزمه شيء مما حلف به؛ لأنه لم يقصده وإنما قصد الحلف به كما قصد ذلك في اليمين بالله.

---

(١)وقد كرر شيخ الإسلام ابن تيمية هذا المعنى في مواضع متعددة منها: مجموع الفتاوى ٦٢/٣٣، ١٤٢، كما خصه بضوابط خاصة منها: " كل يمين يحلف بها المسلمون في أيمانهم ففيها الكفارة"، " كل يمين غير مشروعة فلا كفارة فيها ولا حنث"، وستأتي إن شاء في مواضعها.

(٢) وكذا من حلف بذلك يمين لغو لم يلزمه شيء لا كفارة ولا حنث لعدم القصد كما لا يلزمه ذلك في اليمين بالله؛ إذ الكل من أيمان المسلمين؛ فالقول في بعضها كالقول في البعض الآخر.

(٣) وإذا حلف بشيء من ذلك يمينا منعقدة مقصودة، فلا يلزمه بالحنث إلا الكفارة، كما لا يلزمه في اليمين المنعقدة بالله إلا ذلك، ولا يلزمه طلاق ولا غيره مما حلف به؛ لأنه لم يقصد التزامه.

(٤) وإذا علق فعله على شيء من تلك الأشياء قاصدا التزامها، فهو في هذه الحالة ليس حالفا، يلزمه ما التزمه بشرطه الذي علقه عليه، سواء كان الملتزم طلاقا أو عتاقا أو نذرا، إذ يكون العقد حينئذٍ تعليقا محضا يلزم بشرطه.

* * * * *

الضابط السادس

موجب الأيمان كلها من جهة اللفظ الوفاء لولا ما شرع الله من الكفارة[1]

شرح الضابط

قاعدة العقود العامة ومكانة اليمين منها

مقصود شيخ الإسلام من هذا الضابط بيان مقتضى لفظ اليمين وما يلزم منه على إطلاقه، وبيان الصوارف التي تقتضي خروجه عن هذا المقتضى، وفائدة ذلك التفريق بين ما تقتضيه اليمين كعقد من وجوب الوفاء بمضمونه كما هو مقتضى كل العقود، وبين ما تختص به من جريان الكفارة فيها وقابليتها للتحليل، ومن هنا فارقت اليمين سائر العقود الأخرى، وتميزت فيها الأمة المحمدية بهذه الخاصية؛ ولهذا كان على الحالف أن يلتزم بموجب يمينه لولا ما شرعه الله من الكفارة، ذلك لأن الأمر فيها جار على خلاف الأصل في العقود من وجوب الوفاء؛ وعلى هذا ينبني أنه حيث لم تشرع الكفارة وجب المضي في مقتضى عقد اليمين؛ لأن موجب لفظها الوفاء كما هو منطوق الضابط، وهذا المفهوم هو الذي أدى في رأي ابن تيمية بكثير من العلماء إلى التشدد في مسألة الأيمان، والقول بوجوب الوفاء بكل يمين يعقدها الحالف، حملا لها على

---

(١) انظر هذا الضابط في: مجموع الفتاوى ٣٣/٥٢، ٣٥/٢٥٢، ٣٢٠.

مقتضى أصلها، جريا على قاعدة العقود العامة، وهذا ما يقرره بقوله: «لما كان موجب العقود لزومها صار يظن كثير من الناس لزوم مثل هذه العقود إلا حيث تبين لهم أنها أيمان مكفرة، بحيث يتبين لهم أنها أيمان مكفرة أمروا فيها بالكفارة، وحيث لم يتبين لهم ذلك أجروها مجرى العقود اللازمة كما هو موجب لفظها، وهو السبب فيمن جعل الحلف بالظهار والطلاق والعتاق لازما، بل هذا هو السبب فيمن جعل الحلف ببعض المنذورات لازما مع أنه يجعل في الحلف بالنذر كفارة اليمين، وفيمن جعل هذه العقود أيمانا في موضع ولم يجعلها في موضع، وهذا أمر وقع فيه كثير من العلماء، الأربعة وغيرهم، فضلا عمن هو دونهم، فإن اليمين جنس تحته أنواع كثيرة مختلفة المقاصد، مختلفة اللوازم، ولا يستحضر الناظر في كل واحدة أنها يمين، بل ينظر إلى موجب اللفظ، كما نظر غيره إلى ذلك في جميع هذه العقود»[1]، وكل هذا تعميم لقاعدة: «أن الأصل في العقود اللزوم»[2]، واليمين منها – كما سبق - إذ هي عقد يعقده الحالف على نفسه لحق من له الحق[3]؛ ولهذا يقول ابن رشد الجد: «النذر واليمين والحلف والقسم عبارات عن العقد على النفس بحق من له حق، ولما كان لا حق على الحقيقة إلا لله تعالى منع اليمين بغيره إذ ما سواه باطل»[4]؛ والقائلون بهذه القاعدة يعللون ذلك بأن«العقد إنما شرع

---

(١)العقود ص ١٠٠-١٠١.

(٢)ذكرها القرافي في "الفروق"١٣/٤، والمنجور في "شرح المنهج المنتخب في قواعد المذهب" ص٥٦٦، وابن تيمية في "العقود" ص ٧٩

(٣)انظر: مجموع الفتاوى ٢٧٤/٣٥

(٤)التاج والإكليل لمختصر خليل، لأبي عبد الله محمد بن يوسف العبدري المشهور بالمواق ٢٦١/٣ (مطبوع بهامش مواهب الجليل)

لتحصيل المقصود من المعقود به أو عليه ودفع الحاجات فيناسب ذلك اللزوم دفعا للحاجة وتحصيلا للمقصود»[١]، و بأن«الأصل ترتب الأحكام على أسبابها»[٢]، ولم يفرقوا في ذلك بين اليمين وبين غيرها من العقود بأن من خصائصها قابليتها للتحلل بالكفارة، حيث شرع ذلك، وأنها ليست على كل حال جارية على وفق تلك القاعدة العامة، إلا حيث لم تتوفر فيها شروط التحلل والتكفير، كما لو كان المحلوف عليه قربة ويقصد به التقرب إلى الله، أو يكون البقاء عليه خيرا من حله لوجوبه، مع أن القرافي عندما تناول هذه القاعدة قسم العقود من حيث اللزوم وعدمه إلى قسمين: ما يلزم لكون المصلحة في لزومه كالبيع والإجارة، والنكاح والهبة والصدقة وعقود الولايات، وما لا يلزم بالعقد لأن المصلحة في جوازه لا لزومه، كعقود الجعالة والقراض والمغارسة والوكالة[٣]، فكان غرض ابن تيمية هنا بيان تميز اليمين بهذا الوصف وهو قابليتها للتحلل، وخروجها عن قاعدة العقود العامة المشار إليها، فكان هذا الضابط بذلك فرعا عن تلك القاعدة، واستثناء منها، على غرار مسلك القرافي عندما قسم العقود من حيث اللزوم وعدمه ذلك التقسيم السابق، تقييدا لنفس القاعدة، واستثناء منها؛ ولهذا قال ابن تيمية: «فالشارع جعل الأيمان من باب العقود الجائزة بهذا البدل، لا من اللازمة مطلقا»[٤].

مسلك ابن تيمية في تقرير مفهوم هذا الضابط

في سبيل تحرير مفهوم هذا الضابط وتقرير محتواه، أجد ابن تيمية

---

(١)الفروق للقرافي ٤/ ١٣

(٢)شرح المنهج المنتخب في قواعد المذهب للمنجور ص٥٦٦

(٣)انظر: الفروق للقرافي ٤/ ١٣.

(٤)مجموع الفتاوى ٣٥/ ٣٢١.

يسلك الخطوات التعاقبية التالية:

أولا : تقرير وجوب الوفاء بالعقود عقلا وشرعا وشمول ذلك لليمين

وابن تيمية يقرر ابتداء ما قال به غيره من العلماء من وجوب الوفاء بالعقود عموما، بل ويؤكد في هذا الصدد أبعد من ذلك حين يقول بأن وجوب الوفاء بالعقود من الضرورات الشرعية والعقلية، فيقول: «وإذا ظهر أن العقود لا يحرم منها إلا ما حرمه الشارع، فإنما يجب الوفاء بها لإيجاب الشارع الوفاء بها مطلقا إلا ما خصه الدليل، على أن الوفاء بها من الواجبات التي اتفقت عليها الملل، بل والعقلاء جميعهم، وقد أدخلها في الواجبات العقلية من قال بالوجوب العقلي، ففعلها ابتداء لا يحرم إلا بتحريم الشارع، والوفاء بها وجب لإيجاب الشارع إذن ولإيجاب العقل أيضا»[(١)]، ويؤكد وحدة الصيغة اللفظية بين الأيمان وسائر أنواع العقود، من خلال التقسيم الذي وضعه لصيغ اليمين – وقد سبق في التمهيد- ثم يقرر أن: «هذا التقسيم ليس من خصائص الأيمان التي بين العبد وبين الله، بل غير ذلك من العقود التي تكون بين الآدميين، تارة تكون بصيغة التعليق الذي هو الشرط والجزاء، كقوله في "الجعالة": من رد عبدي الآبق فله كذا، وقوله في "السبق": من سبق فله كذا، وتارة بصيغة التنجيز: إما صيغة خبر، كقوله: بعت وزوجت، وإما صيغة طلب، كقوله: بعني واخلعني»[(٢)]، ويقول: «اسم اليمين جامع للعقد الذي بين العبد وبين

---

(١)مجموع الفتاوى ١٥٤/٢٩ ، القواعد النورانية الفقهية ص ٢٢٥

(٢)مجموع الفتاوى ٢٤٦/٣٥

ربه...وللعهد الذي بين المخلوقين»[١].

ثانيا: بيان وجه كون اليمين عقدا ووجه استثنائها مع ذلك من حكم العقود وقاعدتها العامة

ثم يشرح شيخ الإسلام وجه كون اليمين عقدا من العقود[٢]، ووجه استثنائها من حكم العقود فيقول: «وكانوا في أول الإسلام لا مخرج لهم من اليمين قبل أن تشرع الكفارة؛ ولهذا قالت عائشة: كان أبو بكر لا يحنث في يمين، حتى أنزل الله كفارة اليمين[٣]؛ وذلك لأن اليمين عقد بالله فيجب الوفاء به، كما يجب بسائر العقود وأشد؛ لأن معنى قوله: أحلف بالله، أو أقسم بالله، ونحو ذلك، في معنى قوله: أعقد بالله؛ ولهذا عدي بحرف الإلصاق الذي يستعمل في الربط والعقد فينعقد المحلوف عليه بالله كما تنعقد إحدى اليدين بالأخرى في المعاقدة؛ ولهذا سماه الله عقدا في قوله: ﴿وَلَٰكِن يُؤَاخِذُكُم بِمَا عَقَّدتُّمُ الْأَيْمَانَ﴾ [المائدة٨٩]، فإذا كان قد عقدها بالله كان الحنث فيها نقضا لعهده وميثاقه لولا ما فرضه من التحلة، ولهذا سمي حلها حنثا، والحنث هو الإثم في الأصل، فالحنث فيها سبب للإثم لولا الكفارة الماحية، فإنما الكفارة منعته أن يوجب إثما، ونظير الرخصة في كفارة اليمين بعد عقدها، الرخصة أيضا في كفارة الظهار بعد أن كان الظهار في الجاهلية وأول الإسلام طلاقا، وكذلك الإيلاء كان عندهم طلاقا، فإن هذا جار على قاعدة وجوب الوفاء

---

(١)مجموع الفتاوى ٢/٤١-٤٢

(٢)وقدسبق أن شرحت ذلك بالتفصيل عندحديثي عن نظريةالعقودعندابن تيمية، في التمهيد، انظر: ص ٣٣٩.

(٣) سيأتي تخريج هذا الأثر قريبا في ص ٦٧٨.

بمقتضى اليمين»[1]، ويقول في موضع آخر في نفس المعنى: «إن معنى اليمين بالله هتكت حرمة الإيمان بالله إن فعلت هذا، أو نقضت حرمة الله، أو استخففت بحرمة الله إن فعلت، وموجب الأيمان كلها من جهة اللفظ الوفاء، وأنه متى حنث فقد هتك إيمانه، وأنه تهود وتنصر، كما أن موجب نذر اللجاج والغضب من اللفظ وجوب الوفاء؛ فإن الحكم المعلق بشرط يجب عند وجوده، والحالف بشيء على فعل قد التزم ذلك الفعل وجعله معلقا بعظمة المحلوف به، فمتى لم يفعله فقد هتك تلك الحرمة، وقوله: أحلف بالله، أو بكذا، في معنى قوله أعقده به، وألصقه به؛ ولهذا يسمى المصاحب حليفا، كما يسمى عثمان حليف المحراب، وعلته لا يتخلف؛ ولهذا قيل إن الباء لإلصاق المحلوف عليه بالمحلوف به، وإنما أتى بلام القسم توكيدا ثانيا، كأنه قال: ألصق وأعقد بالله مضمون قولي لأفعلن»[2].

ويشرح الشيخ نفس المعنى بطريقة أخرى، تفسر لنا جانبا مهما من جوانب عقد اليمين، ولاسيما ما يتعلق منه بعدم تكفير اليمين الغموس، وهي نوع من أنواع اليمين، وبهذا التفسير يظهر لنا أن تخلف التكفير عن يمين الغموس، شاهد آخر على المعنى الذي يرمي الشيخ إلى إثباته في هذا الضابط، ذلك أن تناول ابن تيمية لليمين في هذا الضابط يركز على جانب التكفير فيها على أساس أنه الحكم الاستثنائي الذي خرجت به عن مقتضى قاعدة العقود العامة، ولأن من الأيمان ما هو باق على مقتضى تلك القاعدة العامة، مع وجوب الكفارة فيها، كيمين الطاعة، ومنها ما هو باق فيها كذلك، مع عدم مشروعية الكفارة فيه كاليمين الغموس، ومنها

(١)مجموع الفتاوى ٣٥/٢٥١-٢٥٢

(٢)مجموع الفتاوى ٣٥/٣٢٠-٣٢١

الاستثنائي الذي هو مقصود هذا الضابط، وهو الذي خرج عن قاعدة العقود وجاز تحليله، وشرعت فيه الكفارة لهذا الغرض، لكل هذا كان لابد من التفريق بين سائر هذه المفاهيم، وبيان أوجه اتفاقها وافتراقها، وفي هذا الشرح لمعنى هذا الضابط يوضح لنا الشيخ المعنى الذي لأجله فارقت اليمين الغموس، بقية الأيمان مع شمول اسم اليمين لها، وهو تفريق في هذا الجانب فقط، وهو جانب التكفير في اليمين من حيث كونه الميزة الاستثنائية لعقد اليمين، هذا مع ما يقصده الشيخ أصلا من توضيح وبيان لمعنى كون اليمين عقدا بين الحالف والمحلوف به، فيقول رحمه الله تعالى: «إذا حلف بالله أو بغير الله مما يعظمه بالحلف فإنما حلف به ليعقد به المحلوف عليه، ويربطه به؛ لأنه يعظمه في قلبه إذا ربط به شيئا لم يحله، فإذا حل ما ربطه به فقد انتقضت عظمته من قلبه، وقطع السبب الذي بينه وبينه، وكما قال بعضهم: اليمين العقد على نفسه لحق من له حق؛ ولهذا إذا كانت اليمين غموسا كانت من الكبائر الموجبة للنار كما قال الله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يَشۡتَرُونَ بِعَهۡدِ ٱللَّهِ وَأَيۡمَٰنِهِمۡ ثَمَنٗا قَلِيلًا أُوْلَٰٓئِكَ لَا خَلَٰقَ لَهُمۡ فِي ٱلۡأٓخِرَةِ وَلَا يُكَلِّمُهُمُ ٱللَّهُ وَلَا يَنظُرُ إِلَيۡهِمۡ يَوۡمَ ٱلۡقِيَٰمَةِ وَلَا يُزَكِّيهِمۡ وَلَهُمۡ عَذَابٌ أَلِيمٞ﴾ [آل عمران٧٧]، وذكرها النبي ﷺ في عد الكبائر[(١)]، وذلك أنه إذا تعمد أن يعقد بالله ما ليس منعقدا به فقد نقض الصلة التي بينه وبين ربه بمنزلة من أخبر عن الله بما هو منزه عنه، أو تبرأ من الله، بخلاف ما إذا حلف على المستقبل فإنه عقد بالله

---

(١) يعني ما رواه الإمام أحمد في المسند، عن أبي هريرة، قال: قال ﷺ: "خمس ليس لهن كفارة، الشرك بالله، وقتل النفس بغير الحق، وبهت المؤمن، والفرار يوم الزحف، ويمين صابرة يقطع بها مالا بغير حق"

فعلا قاصدا لعقده على وجه التعظيم لله، لكن الله أباح له حل هذا العقد[1]، الذي عقده كما يبيح له ترك بعض الواجبات لحاجة أو يزيل عنه وجوبها؛ و لهذا قال أكثر أهل العلم: إذا قال هو يهودي أو نصراني إن لم يفعل ذلك، فهي يمين بمنزلة قوله: والله لأفعلن؛ لأنه ربط عدم الفعل بكفره الذي هو براءته من الله، فيكون قد ربط الفعل بإيمانه بالله، وهذا هو حقيقة الحلف بالله، فربط الفعل بأحكام الله من الإيجاب أو التحريم أدنى حالا من ربطه بالله»[2].

وبعد أن يحدد ابن تيمية بهذه الدقة وهذا التوجيه الرائع الطبيعة الأصلية لعقد اليمين، وحتى يتلافى الخطأ الذي وقع فيه بعض من عمم قاعدة العقود على سائر الأيمان، وهو خطأ منهجي عانى هو نفسه بسببه، ولهذا أبدى كل هذا الاهتمام ببيان ورود هذا الخطأ ومصدره، سعيا وراء العلاج الناجع، الذي يراعي أصل الداء، وأس الدواء، حتى يتجنب السطحية في التشخيص، ويتلافى الخطأ في النتيجة، وليسلم هو أولا من الخطأ الذي ما فتئ يحذر من الوقوع فيه، وتأسيسا على مفهوم هذا الضابط فإن ابن تيمية يؤكد أن اليمين تبقى على أصل العقود من لزوم النفاذ، وعدم قابليتها للتحلل، ويظل حلها حالة استثنائية، لا يجري تطبيقها ولا العمل بها، إلا وفق شروط وضوابط معينة، إلا أنه متى توفرت تلك الشروط وتحققت تلك الضوابط وجب أن يطبق على اليمين حكمها الاستثنائي، وتخرج عن مقتضى حكم العقود العامة؛ ولضمان آلية دقيقة وصائبة في تطبيق هذا المفهوم فإن ابن تيمية يرى أنه ينبغي أن يكون النظر

---

(١)بشرط أن يكون المحلوف عليه مما لم يأمر الله تعالى بالوفاء به، كيمين الطاعة، فهذه لا يباح حلها، ولكن تكفر بعد الحنث ولا تحلل، كما سيأتي.

(٢)مجموع الفتاوى ٣٥/ ٢٧٤-٢٧٥

الأولي إلى عقود الأيمان على أساس أن: «الأيمان اسم جنس، إن تضمن معنى النذر، وهو أن يلتزم لله قربة، لزمه الوفاء بها، لكونها نذرا، وهنا هي عقد لله، وعهد لله، معاهدة لله...؛ لأنه التزم لله ما يطلبه الله منه، وإن تضمنت معنى العقود التي بين الناس وبعضهم، وهو أن يلتزم كل من المتعاقدين للآخر ما اتفقا عليه، فهذا أيضا معاقدة ومعاهدة يلزم بها ما دام العقد باقيا»[1].

ومثل هذه الأيمان - التي تبقى تحت حكم قاعدة العقود العامة، ولا يشملها حكم اليمين الاستثنائي من القابلية للتحلل - اليمين التي يعقدها الحالف على فعل واجب أو ترك محرم[2]، وفيها يقول: «وأما يمينه عليها فيجب الوفاء به، فالكفارة لا تحل ذلك العقد، وإذا حنث لم تكف الكفارة في رفع إثمه، فإذا قال والله لا أقتل أولا أشرب الخمر... فإذا خالف هذا العهد كان ما أتى به أعظم من أن ترفعه كفارة»[3]، ولكن يظل مع هذا وجوب التكفير في حالة الحنث في تلك الأيمان الجارية على القاعدة العامة مع عدم جواز التحلل فيها إشكالا يرد على ما قرره الشيخ في هذا الصدد؛ ذلك أن تلك الأيمان التي قرر عدم قابليتها للتحلل، وعدم إجراء حكم اليمين الاستثنائي عليها، هي أيمان تفرض فيها الكفارة في حالة الحنث، فمن نذر لله قربة، ولم يفِ بها، وجبت عليه الكفارة، كما هو

---

(١)العقود ص ٦٨

(٢) وقد خص شيخ الإسلام ابن تيمية هذا النوع من الأيمان بضابط خاص سيأتي إن شاء الله هو: " الضابط العاشر ما وجب بلشرع إذا نذره العبد أو حلف عليه اقتضى له وجوباً ثانياً».

(٣)العقود ص ٦٨

اختيار الشيخ[١]، ومن التزم عقدا مؤكدا باليمين، على وجه التعاقدات التي بين الناس، ولم يلتزم به، وجبت عليه الكفارة كذلك، كما أن من حلف على فعل واجب أو ترك محرم، وجبت عليه الكفارة بالحنث، مع أن هذه الأيمان كلها غير قابلة للتحليل، وليست مستثناة من قاعدة العقود العامة، وهذا ما صرح به الشيخ في مواضع متعددة منها قوله: «والكتاب والسنة يدلان على أن الحانث عليه كفارة يمين بأي طريق كان الحنث...ومعلوم أن من حلف ليفعلن معصية فعليه كفارة يمين إذا لم يفعلها عند جماهير العلماء، ولذلك من حلف لا يفعل واجبا كالمولي عليه كفارة يمين...فلا بد لكل ناذر من فعل المنذور، أو ما يقوم مقامه، أو الكفارة، وكذلك الحالف»[٢]، وكقوله: «...هذه الأيمان جميعا لابد فيها من البر أو الكفارة»[٣]، فما وجه مشروعية الكفارة فيها والحالة هذه؟ وما وجه تفسير هذا التناقض؟ وهذا ما يتولى الشيخ شرحه، ويجلو غموضه بالجوابين التاليين:

<u>الجواب الأول:</u> أن المكفر في هذه الأيمان ما فيها من الحض أو المنع، وليس ما اشتملت عليه مما لا يقبل التحليل، وهذا ما يتناوله على الوجه التالي قائلا:

«فإن قيل: فلو حلف بالله على (فعل فرض، أو ترك كبيرة)[٤] وحنث

(١) انظر: قاعدة: "البدل قائم مقام المبدل"، ص٤٠٧ ـ ٤٠٨.

(٢)العقود ص ٥٠

(٣)العقود ص ٦٠

(٤)جاءت هذه العبارة في الأصل هكذا (ترك فرض أو فعل كبيرة) وعندي أن هذا قلب، والصحيح ما أثبته بدليل المثال الذي ذكره، والسياق الذي وردت فيه، فتأمله، وهو قلب كثيرا ما حدث في مثل هذا المعنى، وقد سبقت الإشارة إلى مثل

=

لزمته الكفارة مثل أن يقول: والله لا أغدر بك، ثم يغدر به؟

قيل: إذا حلف بالله على ترك كبيرة، وفَعَلَها، لم يكفر من جهة كونها كبيرة، وإنما الكفارة من الجهة الأخرى، وهي حضه نفسه أو منعها باليمين، كما لو زنا بامرأة في رمضان، فإن الكفارة لا تجب من جهة كونه زنى، بل من جهة كونه وطئ في نهار رمضان، وكذلك الذي حلف لا يغدر وغدر لا كفارة لغدره، ولكن الكفارة لحضه نفسه بالقسم، فهنا اجتمع عهدان ويمينان:

أحدهما: التزامه للعاقد الآخر ما التزمه له، وهذا العهد واليمين لا كفارة لنكثه ونقضه.

والثاني: حضه نفسه على الوفاء بقوله: والله لا أغدر أو لله علي أن لا أغدر مع أن هذا إذا فعله لم يؤمر بكفارة يمين بل يتقرب إلى الله بما أمكنه من الطاعات، كما قال أحمد في العشر قيل له: فعشر كفارات قال: أعظم، وسبب هذا: أن هذا صار عهدا مؤكدا يجب الوفاء به والنبي ﷺ إنما أمر بالتكفير إذا رأى غير اليمين خيراً منها، فقال "من حلف على يمين فرأى غيرها خيرا منها، فليأت الذي هو خير وليكفر عن يمينه"(١)، فاليمين المكفرة تعود إلى حضه ومنعه وهو بمنزلة أمره ونهيه وهذا نوع غير ما التزمه لله من النذر وعلقه بالعقود فهذا لابد من الوفاء به وإن نقض ما عاهد عليه الله وعاهد عليه بحلفه، فهذا لا ترفع إثمه الكفارة المشروعة، بل يتقرب إلى الله بالطاعات، بخلاف نذر العاجز، فإن الله لم يوجب عليه ما يعجز عنه، وبخلاف نذر المعصية، فإن الله نهاه عن فعله، فهذا تحل

هذا في ص٣٨٦ هامش١، كما سيأتي مثله أيضا في ص٦٧٢ هامش٢.

(١)سيأتي إن شاء الله تخريج هذا الحديث برواياته المختلفة عند الحديث عن التكفير قبل الحنث وبعده في ص٨٦٥.

الكفارة عقد يمينه كما تحل عقد يمينه على فعل مباح، وأما يمينه عليها فيجب الوفاء بها، فالكفارة لا تحل ذلك العقد، وإذا حنث لم تكف الكفارة في رفع إثمه، فإذا قال: والله لا أقتل، أو لا أشرب الخمر، أو لا أسرق، أو لله على أن لا أفعل هذا، أو علي عهد الله أن لا أفعل هذا، أو أعاهد الله أن لا أفعل هذا، فإذا خالف هذا العهد كان ما أتى به أعظم من أن ترفعه كفارة» ا.هـ[١]، وعندما يأتي الحديث على "الكفارة قبل الحنث وبعده" سيظهر هناك إن شاء الله أن من الفقهاء من منع التكفير قبل الحنث إذا كان في الحنث معصية، كما في هذه الحالة، بأن يكون المحلوف عليه فعل واجب، أو ترك محرم، أو كانت اليمين واجبة الوفاء لسبب من الأسباب السابقة، معللين ذلك بأن في جواز التكفير في هذه الحالة إعانة على المعصية، ولأن الكفارة قبل الحنث رخصة، و الرخص لا تناط بالمعاصي وهي رواية عند الحنابلة[٢]، وقول لبعض المالكية[٣].

الجواب الثاني : أن الكفارة التي تفرض في هذه الأيمان غير القابلة للتحليل هي كفارة لا تحل العقد ولكنها ترفع إثم المخالفة أو تخففه كنوع من العقوبة، ولهذا يبقى الإثم المترتب على خصوص تلك المعصية قائما لا تؤثر فيه هذه الكفارة، فيحتاج توبة خاصة واستغفارا، أو كفارة وعقوبة تناسبه؛ ولهذا لم يعتبر شيخ الإسلام الكفارة تحلة لليمين إلا إذا وقعت قبل الحنث، ويعلل ذلك بأن التكفير: «يحل العقد الذي عقد بالمحلوف به، مثل فسخ البيع الذي يحل ما بين البائع والمشتري من الانعقاد»[٤]،

---

(١)العقود ص ٦٨

(٢)انظر: المغني ١٣/٤٨٣، الإنصاف ١١/٢٨

(٣)انظر: فتح الباري١١/٧٤٦

(٤)مجموع الفتاوى ٣٥/٣٢١

وبذلك تكون الكفارة الواجبة في الحنث في الأيمان غير المحللة غير واردة على خلاف مقتضى هذا الضابط؛ إذ أن التكفير الجاري فيها ليس تحليلا، بناء على أن التحليل إنما يكون بالكفارة فقط عندما تكون سابقة للحنث، وليست عاقبة له، ولما كانت هذه الأيمان لا يشرع تحليلها ابتداء بحال، فلا تشرع فيها الكفارة قبل الحنث؛ فلا يقال: إنها مستثناة من قاعدة العقود العامة لجريان الكفارة فيها؛ إذ أن هذه الكفارة ليست تحليلا لها حتى يلزم من مشروعيتها فيها كونها عقودا محللة على خلاف مقتضى قاعدة العقود العامة، وإنما هي كفارة تشرع بعد وقوع الحنث لرفع إثمه، أو كنوع من العقوبة على ارتكاب هذا الحنث على ما سيأتي في ضابط: "الكفارة بعد الحنث تكون لرفع إثم مخالفة العقد"، والفرق بين التكفيرين والكفارتين في أن الكفارة القبلية تدل على أن العقد الذي شرعت فيه إما واجب الفسخ والتحليل كأيمان ونذور المعصية التي يجب على عاقدها تحليلها بالكفارة وصولا إلى مقصود الشارع، وإما أنه عقد جائز بهذه الكفارة يمكن المضي في موجبه، ويمكن الانتقال إلى الكفارة كبدل يمكن اختيار اللجوء إليه[1]، وهذا معنى قول ابن تيمية: «فالشارع جعل الأيمان من باب العقود الجائزة بهذا البدل، لا من اللازمة مطلقا، كما كان العقد بين المحلوف عليه والمحلوف به، وهو الله سبحانه، وسوغ سبحانه لعبده أن يحل هذا العقد الذي عقد لي وبي بالكفارة التي هي عبادة وقربة، وكان العبد مخيرا بين إتمام عقده وبين حله بالبدل المشروع، إذا كان العبد هو الذي عقد هذا المحلوف عليه، بالله سبحانه كما كانوا في أول الإسلام مخيرين بين الصيام الذي أوجبه، وبين تركه بالكفارة، وكما أن المعتمر في أشهر الحج إذا أراد أن يحج من عامه، مخير بين أن ينشئ للحج سفرا،

---

(١) انظر: قاعدة البدل في ص٤٠٧.

وبين أن يتركه بهدي التمتع، وهو مخير في إكمال الحج بالسفر أو بالهدي»[(١)]، وهذا بخلاف الأيمان الجارية على قاعدة العقود العامة وغير القابلة للتحليل، فهذه لا يكون عاقدها مخيرا بين إتمام مقتضى عقده، وبين إخراج الكفارة على وجه البدلية التي سبق شرحها، إذ أنها عقود لازمة لا يشرع تحليلها، ولا يوجد ما يسوغ الخروج من تبعتها، ولا يعتبر وجوب الكفارة بعد الحنث في تلك الأيمان دليلا على قابليتها للتحليل، واعتبارها من العقود الجائزة على التخيير بينها وبين الكفارة؛ لأن التكفير المشروع فيها إنما يكون بعد الحنث وليس قبله، والتكفير لا يكون تحليلا للعقد إلا إذا كان قبل الحنث، حتى يكون العاقد بذلك مخيرا بين المضي في عقده، أو اللجوء إلى التكفير فتحل بذلك يمينه، وأما بعد الحنث فلا يكون تحليلا لليمين، ولا يكون به عاقد اليمين مخيرا بينه وبين الوفاء، بل هو آثم بنقض تلك اليمين، ولكنه يكلف بالتكفير فقط كنوع من تخفيف ذلك الإثم الحاصل بالحنث، أو كعقوبة له على نقضه موجب اليمين التي لم يبح له الشرع حلها، وابن تيمية يعتبر من الكفارات ما هو عقوبات[(٢)].

وهذا المعنى يؤكده شيخ الإسلام مرة أخرى ببيانه أن كون هذه الأيمان غير قابلة للتحليل لا يخرجها عن كونها أيمانا جارية على نسق العقود العامة؛ إذ أن القابلية للتحليل ومشروعية التكفير لليمين ليس شرطا في كون العقد يمينا، وكأنه بذلك يرمي إلى تأكيد معنى هذا الضابط من دلالة عقد اليمين بالنظر إلى أصله الوضعي ولفظه اللغوي على وجوب الوفاء بمقتضاه، وأن جواز التحلل من بعض الأيمان لا يعدو أن يكون استثناء شرعيا لمقتضيات خاصة، ولهذا يبقى اسم اليمين صادقا حتى على

---

(١) مجموع الفتاوى ٣٢١/٣٥

(٢)سيأتي مفهوم الكفارة عند ابن تيمية في ص٨٣٤.

العقود التي تخلف فيها هذا المفهوم، ولهذا يشبه ابن تيمية الحالف الذي تجري يمينه على مقتضى قاعدة العقود العامة من وجوب الوفاء الذي تقضي به طبيعتها اللفظية كما هو منطوق هذا الضابط، يشبهه ابن تيمية بالذي يزني في نهار رمضان فإنه يؤمر بالتكفير مع أن التكفير لا يقوم في فعله بمثل الدور الذي يقوم به في فعل غيره مما يدل على أن التكفير أو عدمه ليس دليلا طرديا على كون العقد يمينا أو لا، فإن الحالف «لم يدخل في قوله تعالى ﴿قَدْ فَرَضَ ٱللَّهُ لَكُمْ تَحِلَّةَ أَيْمَٰنِكُمْ﴾ [التحريم٢] إذا كانت هذه اليمين لم يفرض الله تحليلها قط، بل هي معقودة مؤكدة كمبايعة الصحابة للنبي ﷺ، ومعاهدته للمشركين، ألا ترى أن الله سبحانه قال في المشركين ﴿أَلَا تُقَٰتِلُونَ قَوْمًا نَّكَثُوٓا۟ أَيْمَٰنَهُمْ﴾ [التوبة١٣] وقال ﴿وَإِن نَّكَثُوٓا۟ أَيْمَٰنَهُم مِّنۢ بَعْدِ عَهْدِهِمْ﴾ [التوبة١٢] وقال ﴿إِنَّهُمْ لَآ أَيْمَٰنَ لَهُمْ﴾ [التوبة١٢] فقد أخبر أن لهم أيمانا نكثوها، فهل فرض الله لهم تحلة تلك الأيمان؟، وكذلك قوله ﴿وَلَا تَنقُضُوا۟ ٱلْأَيْمَٰنَ بَعْدَ تَوْكِيدِهَا﴾ [النحل٩١] فهل فرض الله لهم تحلة هذه الأيمان فهذه أيمان بنص القرآن ولم يفرض الله ما يحل عقدتها باتفاق العلماء، بل هي معقودة لا يجوز نقضها»[١]، ومع ذلك فإن ناقضها تلزمه الكفارة، ولكنها كفارة ترفع الإثم أو تخففه، وليست كفارة تحلل عقد اليمين وتفسخ مقتضاه وهذا كما أن نفي اليمين في نصوص الشرع لا يعني بالضرورة عدم انعقادها كما في حديث: "لا يمين عليك ولا نذر في معصية الرب"[٢]

---

(١) العقود ص ٦٩

(٢) سبق تخريجه في ص ٣٤٤.

فليس معنى نفي اليمين في هذا النص نفي انعقادها وإنما نفي وجوب الوفاء بها كما فهمه منه عمر رضي الله عنه بدليل أنه أفتى الحالف بالنذر بالكفارة مستدلا بهذا الحديث[1]، مما يدل على أن كون اليمين غير واجبة الوفاء لا يخرجها عن كونها يمينا، كما لم يخرجها عدم قابليتها للتحليل من معنى اليمين، وهو الأمر الذي بنى عليه شيخ الإسلام ابن تيمية تفريقه بين انعقاد العقد وصحته على الوجه الذي سبق لي شرحه.

وكنتيجة لمباحث هذه المسألة يقرر ابن تيمية ما يلي: «فإذا تبين أن ما اقتضته اليمين من وجوب الوفاء بها رفعه الله عن هذه الأمة بالكفارة التي جعلها بدلا من الوفاء في جملة ما رفعه عنها من الآصار التي نبه عليها بقوله: ﴿وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ﴾ [الأعراف١٥٧] فالأفعال ثلاثة: إما طاعة و إما معصية وإما مباح، فإذا حلف ليفعلن مباحا أو ليتركنه، فهاهنا الكفارة مشروعة بالإجماع، وكذلك إذا كان المحلوف عليه فعل مكروه أو ترك مستحب، وهو المذكور في قوله تعالى ﴿وَلَا تَجْعَلُوا اللَّهَ عُرْضَةً لِّأَيْمَانِكُمْ أَن تَبَرُّوا وَتَتَّقُوا وَتُصْلِحُوا بَيْنَ النَّاسِ﴾ [البقرة٢٢٤] وأما إن كان المحلوف عليه (ترك واجب أو فعل محرم)[2] فهاهنا لا يجوز

(١)انظر: العقود ص ٥٢

(٢)العبارة التي بين القوسين وردت في النسخة المطبوعة من "مجموع الفتاوى" هكذا: (فعل واجب أو ترك محرم) وهذا الظاهر أنه خطأ مطبعي أو نسخي؛ لأن السياق لا يساعده مطلقا، إذ بعده كما هو واضح، (فهاهنا لا يجوز الوفاء بالاتفاق)، وهل يعقل أنه لا يحوز الوفاء بفعل الواجب أو ترك المحرم، وهل جاءت الشريعة لغير هذا؟، وهذا دليل واضح على أنه مقلوب على الناسخ أو الطابع؛ ولهذا أثبت العبارة بهذه الصورة، وقد جاءت كما أثبتها في مطبوعة "القواعد النورانية الفقهية" ص٢٥٢، وقد جاء فيه موضوع الأيمان والنذور الوارد في المجموع برمته، وذلك

=

الوفاء بالاتفاق، بل يجب التكفير عند عامة العلماء، وأما قبل أن تشرع الكفارة فكان الحالف على مثل هذا لا يحل له الوفاء بيمينه، ولا كفارة له ترفع مقتضى الحنث، بل يكون عاصيا معصية لا كفارة فيها سواء وفى أو لم يفِ كما لو نذر معصية عند من لم يجعل في نذره كفارة»[1]، وهذا بيان رائع لكل ما سبق أن أفضنا في الحديث حوله، فمقتضى الأيمان عموما وجوب الوفاء بناء على أصل العقود التي هي منها، ولكن الله اختص هذه الأمة بأن رفع عنها ذلك الاقتضاء، وكرمها بأن شرع لها تحليل أيمانها، وجعل ذلك المحلل هو الكفارة إذا كان المحلوف على فعله أو تركه مباحا أو شبيها بالمباح وهو المستحب أو المكروه، أو كان الحنث واجبا، عندما يكون الوفاء بمقتضى اليمين محرما كمن حلف على فعل محرم أو ترك واجب، وعندما يكون الوفاء واجبا فلا يشرع تحليل اليمين، ولكن يرفع إثم المخالفة بالحنث عند وقوعها، كمن حلف على فعل واجب أو ترك محرم، وكالأيمان التي بمعنى العقود التي بين الناس، ثم حنث في هذه الأيمان فتشرع له الكفارة أيضا رفعا للإثم المترتب على مخالفته لمقتضى يمينه، كل ذلك من مزايا اليمين التي خص الله بها هذه الأمة، وجعلها بها خارجة عما جرت به طبيعة الأيمان، وفق شريعة العقود التي هي منها.

ثالثا: مزيد بيان لليمين المحللة

ويما أن التحليل في اليمين هو الوجه الذي استثنيت به من قاعدة العقود العامة؛ حتى سماها الله بذلك، وهو يبين حكمة مشروعيتها لنبيه ﷺ في قوله﴿قَدۡ فَرَضَ ٱللَّهُ لَكُمۡ تَحِلَّةَ أَيۡمَٰنِكُمۡۚ﴾ [التحريم٢] فسماها تحلة

تأكيد آخر لما ذهبت إليه، والله أعلم بالصواب.

(١)مجموع الفتاوى ٣٥/٢٥٢-٢٥٣، القواعد النورانية الفقهية ص ٢٥٢

والتحلة كما يقول ابن تيمية: مصدر من حللت الشيء أحله تحليلا وتحلة، يقال كرمته تكريما وتكرمة، والمعنى تحليل اليمين وهو حلها خلاف العقد[١]، لهذا أجد لزاما أن نخص اليمين المحللة بمزيد بيان وتوضيح حتى لا تشتبه ببقية الأيمان المكفرة التي لا ينطبق عليها مفهوم هذا الضابط وتبقى تحت قاعدة العقود العامة، ولهذا أجد قول ابن تيمية الآتي يصور لنا هذه اليمين أجمل تصوير، ويضبطها لنا أدق الضبط، يقول رحمه الله تعالى: «وأما الأيمان التي فرض الله تحلتها فهي: أن يعقد يمينا يأمر الإنسان فيها نفسه أو من يطيعه بما لم يأمره الله به، أو يحرم فيها على نفسه أو من يطيعه ما لم يحرمه الله عليه، فهذا الحض والمنع الذي لم يأمر الله به قد فرض الله تحلته»[٢]، وهو بهذا يضع بالدقة اللازمة المعيار الذي يمكن به تطبيق مفهوم هذا الضابط على الأيمان، والميزان الذي يحكم به على اليمين بكونها مستثناة من حكم عامة العقود، أو بقائها منضوية تحت ذلك الحكم، فيضع لنا رحمه الله شرطين يمكن بتطبيقهما التوصل إلى أن اليمين قابلة للتحلل، ومشمولة بالحكم الاستثنائي لليمين، أم لا، وهما:

الأول: أن يقصد منها حض النفس أو من في حكمها - ممن يدخل تحت إمرة الحالف لولاية أو سلطان - على فعل، أو منع النفس ومن في حكمها كذلك من فعل، كقول القائل لنفسه أو من يطيعه: "والله لأفعلن"، أو "الطلاق يلزمني لأفعلن"، أو "والله لن تفعل"، "لئن فعلت كذا لأتصدقن بكذا"، أو نحو ذلك، وغالبا ما يكون القصد في هذه اليمين متعلقا بهوى الحالف وغرضه[٣]، وهي اليمين التي فيها معنى الخبر ومعنى

---

(١)انظر: مجموع الفتاوى ٢٥٢/٣٥

(٢)العقود ص ٦٩

(٣)انظر: العقود ص ١٠٠

الطلب، وهذا بخلاف اليمين الطلبية المحضة التي يوجهها إلى غيره ممن ليس له عليه سلطان ولا ولاية وليس إلا مجرد الطلب، فهذه اليمين لا توجب مخالفتها الكفارة، قبل الحنث ولا بعده؛ لأن "موجب الكفارة في اليمين مخالفة الخبر لا مخالفة الطلب" وهو ضابط سيأتي إن شاء الله، كما أن اليمين التي بمعنى الخبر المحض لا يشرع تحليلها كذلك، وإن كانت توجب مخالفتها الكفارة بمقتضى هذا الضابط إلا أن الكفارة فيها بعدية وليست قبلية، لأنها لم يتعلق بها كسب المكلف، وقد بينا الفرق بين الكفارتين، فالبعدية لا تحلل اليمين، وإنما ترفع إثم المخالفة، وهي المعنية بضابط: "الكفارة بعد الحنث تكون لرفع إثم مخالفة العقد" كما سيأتي، والقبلية هي التي تحلل اليمين، وهذه لا تدخل إلا في اليمين التي يشرع تحليلها، واليمين على الخبر المحض كما تقول "والله ليقدمن الركب غدا"، لا وجه لتحليل مقتضاها؛ إذ لا كسب للحالف يتعلق بقدوم الركب، حتى يمكنه تركه والتحول إلى الكفارة حيث كانت بالنسبة له أسهل، ولكن إذا لم يتحقق الخبر كان عليه كفارة لمخالفة اليمين، ولا تجب هذه الكفارة إلا بعد التحقق من مخالفة محتوى اليمين، وبهذا خالفت اليمين الخبرية المحضة، يمين الحض والمنع في معنى الانعقاد، والقابلية للتحلل، وسيأتي مزيد بيان لهذا في ضوابط خاصة إن شاء الله تعالى.

الثاني : أن يكون المحلوف على فعله أو تركه مما لم يأمر الله بالوفاء به لا لحق نفسه تعالى كالطاعات وأعمال البر عموما، ولا لحق أحد من خلقه كالعقود التي بين الناس والمعاهدات مؤكدة بالأيمان أو لا، لأن الأول لا يشرع تحليله لتعلق حق الله به، كيمين الطاعة على فعل الواجب أو ترك الحرام، وكنذر القرب الذي يقصد به التقرب إلى الله وهو ما يسمى "بنذر التبرر" فهذا يجب الوفاء به ولا يشرع تحليله مع أنه يمين من الأيمان

إلا أنه باق على أصل العقود من وجوب الوفاء، لم يشمله الحكم الاستثنائي الذي شرعه الله لليمين التي يقصد بها الحض أو المنع، وهذا بخلاف النذر الذي لا يقصد به التقرب إلى الله وإن كان المنذورّ قربة وهو ما يسمى "بنذر اللجاج" فهو داخل في اليمين المحللة لتوفر شروط التحليل فيه فهو يمين يقصد به ما يقصد بها من حض أو منع، ولم يكن المحلوف عليه فيه مما تعلق به حق لله ولا لعباده حيث لم يقصد به التقرب إلى الله، فلم يكن قربة وإن كانت صورته كذلك؛ إذ العبرة بالقصد فالصلاة التامة الصورة والهيئة لا تكون قربة حتى يحسن فيها القصد وتتمحض لله وإلا فلا تبقى قربة وإن كانت صورتها كذلك وهكذا نذر اللجاج ليس قربة وإن بدا كذلك ولهذا لم تتحقق فيه صفة العقود غير المحللة فدخل في حكم اليمين وأصبح قابلا للتحلل على وفق قاعدة الأيمان الاستثنائية؛ وذلك لأنه قصد به الحض والمنع ولم يكن قربة لله بهذا الوجه الذي بيناه والثاني من الأيمان التي يجب الوفاء بها والتي تبقى على قاعدة الأيمان العامة، هي الأيمان التي تعلق بها حق للخلق كالعقود التي بين الناس في البياعات والمعاملات فهذه الأيمان لا يشرع تحليلها لأن الله أوجب الوفاء بها فتبقى على أصل العقود.

وخلاصة القول أن اليمين إذا كانت على فعل واجب أو ترك محرم، سواء كان الوجوب والحرمة لتعلق حق الله به أو حق عباده، فإنها تكون لازمة الوفاء ولا يشرع تحليلها، وأما في غير هذه الحالة فإنها لا تكون لازمة ولا تلزم الحالف بشيء لم يلزمه الشرع به ابتداء، فهو إما مخير بهذا البدل الذي شرع فيها خاصة بين المضي فيها، أو تحللها بالكفارة، وإما ملزم بتحليلها بالكفارة، يقول ابن تيمية: «حيث وجد الحض والمنع فهو يمين، فإن وجب الوفاء بها لحق الله أو لحقوق عباده، وإلا فهي اليمين التي يباح الحنث فيها وتكفيرها، فاليمين لا توجب إلا ما يجب لحق الله أو

حق خلقه، لا توجب شيئا لكونها يمينا»[1]، والله أعلم.

أدلة الضابط

(١) النصوص الدالة على وجوب الوفاء بالعقود والالتزام بمقتضى الأيمان، كقوله تعالى ﴿وَأَوْفُواْ بِعَهْدِ ٱللَّهِ إِذَا عَٰهَدتُّمْ وَلَا تَنقُضُواْ ٱلْأَيْمَٰنَ بَعْدَ تَوْكِيدِهَا﴾ [النحل٩١] وقوله ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَوْفُواْ بِٱلْعُقُودِ﴾ [المائدة١] فدلت هذه النصوص على أن الأصل في سائر العقود الوفاء واليمين منها، فمتى لم تشرع فيها الكفارة رجع بها إلى أصلها وهو وجوب الوفاء.

(٢) قوله تعالى ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ لِمَ تُحَرِّمُ مَآ أَحَلَّ ٱللَّهُ لَكَ تَبْتَغِي مَرْضَاتَ أَزْوَٰجِكَ وَٱللَّهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ۝١ قَدْ فَرَضَ ٱللَّهُ لَكُمْ تَحِلَّةَ أَيْمَٰنِكُمْ﴾ [التحريم١-٢]، ووجه الدلالة فيه: أن التحلة مصدر حللت الشيء أحله تحليلا وتحلة، فكانت الكفارة تحليلا لمقتضى عقد اليمين الذي يوجب تحريم ما أحل الله[2].

(٣) وقوله ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تُحَرِّمُواْ طَيِّبَٰتِ مَآ أَحَلَّ ٱللَّهُ لَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوٓاْ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ ٱلْمُعْتَدِينَ ۝٨٧ وَكُلُواْ مِمَّا رَزَقَكُمُ ٱللَّهُ حَلَٰلًا طَيِّبًا وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ ٱلَّذِيٓ أَنتُم بِهِۦ مُؤْمِنُونَ ۝٨٨ لَا يُؤَاخِذُكُمُ ٱللَّهُ بِٱللَّغْوِ فِيٓ أَيْمَٰنِكُمْ وَلَٰكِن يُؤَاخِذُكُم بِمَا عَقَّدتُّمُ ٱلْأَيْمَٰنَ فَكَفَّٰرَتُهُۥٓ إِطْعَامُ عَشَرَةِ

---

(١)العقود ص ٧٥

(٢)انظر: مجموع الفتاوى ٢٥٢/٣٥

مَسَٰكِينَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعِمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ فَمَن لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَٰثَةِ أَيَّامٍ ذَٰلِكَ كَفَّٰرَةُ أَيْمَٰنِكُمْ إِذَا حَلَفْتُمْ﴾ [المائدة٨٧-٨٩]، ووجه الدلالة فيها كسابقتها حيث بين فيه ما يقوم به الناس من تحريم الحلال باليمين، وبين المخرج من مقتضى ذلك الفعل والعقد وهو الكفارة.

(٤) قوله ﷺ "إذا حلفت على يمين فرأيت غيرها خيرا منها فأت الذي هو خير وكفر عن يمينك"[1]، فدل على أن مقتضى العقد الوفاء كما دل مفهوم قوله فبين جواز التحول عن هذا المقتضى بالتحلل باليمين بشرط أن يكون المقتضي للتحلل خيرا من المحلوف عليه، وإلا كان الواجب المضي على وفق الأصل.

(٥) قول عائشة رضي الله عنه ا: "كان أبو بكر لا يحنث في يمين حتى أنزل الله كفارة اليمين"[2]، ووجه الدلالة فيه: «أن اليمين بالله عقد بالله فيجب الوفاء به، كما يجب بسائر العقود وأشد؛ لأن قوله: أحلف بالله، أو أقسم بالله، ونحو ذلك: في معنى قوله أعقد بالله؛ ولهذا عدى بحرف الإلصاق الذي يستعمل في الربط والعقد فينعقد المحلوف عليه كما تنعقد إحدى اليدين بالأخرى في المعاقدة؛ ولهذا سماه الله عقدا في قوله: ﴿وَلَٰكِن يُؤَاخِذُكُم بِمَا عَقَّدتُّمُ ٱلْأَيْمَٰنَ﴾ [المائدة٨٩]، فإذا كان قد

---

(١) سيأتي إن شاء الله تخريج هذا الحديث برواياته المختلفة في ص ٨٦٥.

(٢) أخرجه البخاري برقم (٤٦١٤) في كتاب التفسير باب "لا يؤاخذكم الله باللغو.."(الفتح٨/ ٣٤٠)، ولفظه "عن عائشة رضي الله عنه ا أن أباها كان لا يحنث في يمين حتى أنزل الله كفارة اليمين قال أبو بكر لا أرى يمينا أرى غيرها خيرا منها إلا قبلت رخصة الله وفعلت الذي هو خير".

عقدها بالله كان الحنث فيها نقضا لعهد الله وميثاقه لولا ما فرضه الله من التحلة ولهذا سمي حلها حنثا و (الحنث) هـو الإثم في الأصل فالحنث فيها سبب للاثم لولا الكفارة الماحية فإنما الكفارة منعته أن يوجب إثما»[١].

(٦) ومما يدل على أن عقد اليمين أصله وجوب الوفاء كسائر العقود، وأن الكفارة فيه أشبه بالرخصة التي جعلته حالة استثنائية، والرخص هي ما ثبت على خلاف الأصل، أن الظهار والإيلاء كانا يوجبان الطلاق في الجاهلية وأول الإسلام بناء على قاعدة وجوب الوفاء بالعقود واليمين منها، فلما كان الظهار والإيلاء نوعان من الأيمان يلزم منهما تحريم الوطء، وتحريم الوطء تحريما مطلقا يلزم منه الطلاق، فلما كانوا يعتبرون اليمين عقدا لازم الوفاء بمقتضى لفظه، كانوا يعتبرون المظاهر والمولي مطلقين، حتى جاء الشرع الإسلامي وحكم بأن هذه الأيمان لا يجري عليها حكم العقود العامة، بل هي مستثناة من ذلك، وشرع فيها الكفارة تحليلا لمقتضاها من وجوب الوفاء، كنوع من التخفيفات التي جاء بها الإسلام وخص بها أمة محمد ، وجعل وجوب الوفاء بمقتضى الأيمان عامة من الآصار والأغلال التي وضعها عن أمته بمبعثه[٢].

من فروع الضابط

(١) الإيلاء يمين مقتضاه الوفاء، فكان يلزم منه إزالة عقد النكاح بترك الوطء، لأن موجب اليمين من جهة اللفظ الوفاء، لولا ما شرعه الله فيها من الكفارة.

(٢) والظهار كذلك يمين على ترك الوطء، بتحريم الزوجة،

---

(١)مجموع الفتاوى ٢٥١/٣٥

(٢)انظر: مجموع الفتاوى ٢٥٢/٣٥

فاقتضى إزالة النكاح، لولا الكفارة[١].

(٣) واليمين على فعل الواجب، وترك المحرم يجب الوفاء بمقتضاها، حيث لم تشرع فيها الكفارة، فتحمل على مقتضى لفظ اليمين وهو وجوب الوفاء، ولا يقال أن المقتضي للوفاء هو الوجوب والتحريم الشرعي الثابت قبل اليمين؛ لأن اليمين والنذر كما سنعرف تقتضي وجوبا وتحريما ثانيا غير الأصلي[٢].

(٤) وإذا تضمنت اليمين معنى العقود التي بين الناس وجب الوفاء بها؛ لأنها لم تشرع فيها الكفارة حينئذٍ ومقتضى عقد اليمين الوفاء كسائر العقود فيعمل بمقتضاه حيث لم يصرفه صارف إلى غيره، وعلى هذا تحمل اليمين في الدعاوى، والمعاملات، ونحوها من الأيمان التي تترتب على موجبات حقوق بين الناس[٣].

(٥) واليمين التي يقصد بها الحض أو المنع على أمر مباح سواء كانت بالله كقولك: "والله لأفعلن كذا"، أو بالطلاق "الطلاق يلزمني لأفعلن كذا"، أو غير ذلك من أيمان المسلمين، يخير الحالف فيها بين الوفاء بما حلف عليه، أو حل عقده بالتكفير، بناء على قاعدة اليمين الاستثنائية، التي هي مضمون هذا الضابط.

* * * * *

(١)انظر: مجموع الفتاوى ٣٥/٢٥٢.

(٢)انظر: الاختيارات ص ٣٢٧، الفروع ٦/٣٤٩، العقود ص ٦٦.

(٣)انظر: الاختيارات ص ٣٢٧-٣٢٨، الفروع ٦/٣٤٩، العقود ص ٦٦

الضابط السابع

كل يمين يحلف بها المسلمون في أيمانهم ففيها الكفارة[(١)]

شرح الضابط

سبق أن ذكرت أن شيخ الإسلام ابن تيمية يقسم اليمين من حيث المحلوف به، إلى نوع محترم يلزم منه حكم اليمين وهو الكفارة عند الحنث إذا كان منعقدا، ويكون عفوا في اللغو، ويلزم منه التوبة والاستغفار في الغموس، ونوع غير محترم، ولا يترتب عليه حكم، وفي هذا الضابط يتولى الشيخ التقعيد لأمرين مهمين في قضية الأيمان والنذور وأحكامهما وهما:

الأول: أن اسم اليمين يشمل كل ما جرت عادة المسلمين على الحلف به، بناء على قاعدة: «مالم يتحدد بالشرع ولا باللغة فالمرجع فيه إلى العرف»[(٢)]، وهو يرى مع ذلك أن أيمان المسلمين لا تخرج عن الحلف بالله، فهي إما التزام به أو له، وأي يمين لا تكون بالله أو لله فهي يمين شركية ليست من أيمان المسلمين، فلا يلزم بها حكم ولا يترتب عليها حنث ولا كفارة، وسيأتي الحديث عنها في ضابط خاص[(٣)]، وأما أيمان

---

(١)انظر هذا الضابط في: مجموع الفتاوى ٢٨٤/١٩، ٢٩٦/٣١، ٦٩/٣٣، ٧٥، ١٦١، ٥٤، ٢٦٨/٣٥، الفتاوى الكبرى ١٥٥/١، ٢٢٧/٣، ٢٣٤، ٢٤٥، ٢٧٦

(٢)سبق أن تناولت هذه القاعدة بالتفصيل، انظر: ٤٩٥.

=

المسلمين التي يتناولها حكم هذا الضابط فهي لا تخرج عن الحلف بالله التزاما به باسم من أسمائه، أو صفة من صفاته، أو التزاما له بالحلف بحكم من أحكامه كالحلف بالطلاق أو النذر أو العتق أو نحو ذلك، مما يلتزم به الحالف لله[١]؛ ولهذا كان النذر أبلغ من اليمين فيجب الوفاء به دون اليمين، لأنه التزام لله واليمين التزام به، ولهذا أيضا اتفق الفقهاء على أن من حلف بأيمان المسلمين ونوى دخول اليمين بالطلاق والعتق، فإنها تدخل لأن الاسم يتناولها عرفا، وفائدة ذلك تظهر أكثر عندما تطرأ أيمان للمسلمين تجري على هذه القاعدة أو تزول أيمان كانت جارية، فبموجب هذا الضابط يطبق حكم اليمين على ما هو مشمول باسم أيمان المسلمين، ولا يطبق على ما لم تجر عادة المسلمين على الحلف به، يقول ابن تيمية: «وقوله: ﴿قَدْ فَرَضَ ٱللَّهُ لَكُمْ تَحِلَّةَ أَيْمَـٰنِكُمْ﴾ [التحريم٢] تناول كل أيمان المسلمين التي كانوا يحلفون بها على عهد النبي ﷺ، والتي صاروا يحلفون بها بعد، فلو حلف بالفارسية والتركية والهندية والبربرية باسم الله تعالى بتلك اللغة انعقدت يمينه ووجبت عليه الكفارة إذا حنث باتفاق العلماء، مع أن اليمين بهذه اللغات لم تكن من أيمان المسلمين على عهد رسول الله، وهذا بخلاف من حلف بالمخلوقات كالحلف بالكعبة والملائكة والمشايخ والملوك وغير ذلك فان هذه ليست من أيمان المسلمين بل هي شرك كما قال ﷺ "من حلف بغير الله فقد أشرك"[٢]»[٣]،

---

٣) وهو ضابط " كل يمين غير مشروعة فلا كفارة فيها ولا حنث " وسوف يأتي الحديث عنه مفصلا إن شاء الله قريبا.

(١)انظر: مجموع الفتاوى ٣٣٧/٣٥

(٢)سبق تخريجه في ص ٢٥٠.

(٣)مجموع الفتاوى ٢٠٨/٣٤

ولهذا قال المالكية "أيمان المسلمين" تشمل: الطلاق والعتق والمشي إلى مكة بالحج والتصدق بثلث ماله وصيام شهرين متتابعين أو سنة؛ لأن ذلك هو المعروف المعتاد فيما يحلف به المسلمون[1]، وهذا ما يقرره ابن القيم بقوله: «وهكذا اختلافهم فيما لو حلف بأيمان المسلمين أو بالأيمان اللازمة، أو قال: جميع الأيمان تلزمني، أو حلف بأشد ما أخذ أحد على أحد، قالت المالكية: إنما ألزمناه بهذه المذكورات دون غيرها من كسوة العريان وإطعام الجياع والاعتكاف وبناء الثغور ونحوها ملاحظة لما غلب الحلف به عرفا، فألزمناه به؛ لأنه المسمى العرفي فيقدم على المسمى اللغوي، واختص حلفه بهده المذكورات دون غيرها لأنها هي المشتهرة، ولفظ الحلف واليمين إنما يستعمل فيها دون غيرها، وليس المدرك أن عادتهم أنهم يفعلون مسمياتها، وأنهم يصومون شهرين متتابعين، أو يحجون، بل غلبة استعمال الألفاظ في هذه المعاني دون غيرها، قالوا: وقد صرح الأصحاب بأنه من كثرت عادته بالحلف بصوم سنة لزمه صوم سنة، فجعلوا المدرك الحلف اللفظي دون العرفي النقلي، قالوا: وعلى هذا لو اتفق في وقت آخر أنه اشتهر حلفهم ونذرهم بالاعتكاف والرباط

---

(١)انظر: منح الجليل، لابن عليش ٣/٣٢-٣٣، حاشية الدسوقي ٢/١٣٥، وجاء في فتاوى مجلة "نور الإسلام" التي تصدرها مشيخة الأزهر الشريف، في عددها الخامس الصادر في المحرم سنة ١٣٥٣هـ فتوى للشيخ يوسف الدجوي المالكي من هيئة كبار العلماء بالأزهر الشريف حول الحلف بأيمان المسلمين جاء فيها: "أيمان المسلمين من صيغ العموم يتناول كل ما اعتيد الحلف به؛ فلذا قال المالكية في قول الشخص: أيمان المسلمين تلزمني: إنه يلزمه كل ما اعتيد الحلف به من المسلمين، والمعتاد الآن في عرف مصر الحلف بالله وبالطلاق، وحينئذ فاللازم لمن حلف بذلك كفارة يمين وبت من يملك عصمتها، ولا يلزمه مشي إلى مكة ولا صيام ولا عتق كما كان في العصور الأولى، لعدم من يحلف بذلك الآن " ا.هـ

وإطعام الجائع وكسوة العريان وبناء المساجد دون هذه الحقائق المتقدم ذكرها لكان اللازم لهذا الحالف إذا حنث الاعتكاف وما ذكر معه، دون ما هو مذكور قبلها؛ لأن الأحكام المترتبة على القرائن تدور معها كيفما دارت، وتبطل معها إذا بطلت، كالعقود في المعاملات والعيوب في الأعواض في المبايعات ونحو ذلك، فلو تغيرت العادة في النقد والسكة إلى سكة أخرى لحمل الثمن من المبيع عند الإطلاق على السكة والنقد المتجدد دون ما قبله، وكذلك إذا كان الشيء عيبا في العادة رد به المبيع، فإن تغيرت العادة بحيث لم يعد عيبا لم يرد به المبيع، قالوا: وبهذا تعتبر جميع الأحكام المترتبة على العوائد، وهذا مجمع عليه بين العلماء، لا خلاف فيه، وإن وقع الخلاف في تحقيقه: هل وجد أم لا؟ قالوا: وعلى هذا فليس في عرفنا اليوم الحلف بصوم شهرين متتابعين، فلا تكاد تجد أحدا يحلف بهما، فلا تسوغ الفتيا بإلزامه»[1].

الثاني: أن اليمين التي سبق وصفها تأخذ الحكم الثابت لليمين في الكتاب والسنة وهو وجوب الكفارة عند الحنث إذا توفرت فيها بقية شروط الانعقاد؛ فلم تكن لغوا ولا غموسا؛ لأنه لا يوجد في شرعنا إلا يمينان إحداهما من أيمان المسلمين وحكمها واحد وهو الكفارة، أو يمين ليست من أيمان المسلمين وهي الآتي الحديث عنها في الضابط التالي، فإذا لم تكن اليمين من هذه فهي قطعا من تلك فليس هناك قسم ثالث، فلا توجد يمين من أيمان المسلمين غير مكفرة أو يلزم منها حكم غير الكفارة كلزوم ما التزمه الحالف من طلاق أو عتاق أو نذر أو نحو ذلك.

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: «وليس في حكم الله ورسوله إلا يمينان: يمين من أيمان المسلمين ففيها الكفارة، أو يمين ليست من أيمان

---

(١) إعلام الموقعين لابن القيم ٣/ ٦٥

المسلمين فهذه لا شيء فيها إذا حنث، فهذه الأيمان إن كانت من أيمان المسلمين ففيها كفارة، وإن لم تكن من أيمان المسلمين لم يلزم بها شيء فأما إثبات يمين يلزم الحالف بها ما التزمه ولا تجزئه كفارة يمين فهذا ليس في دين المسلمين بل هو مخالف للكتاب والسنة»[١].

ولقد تولى ابن القيم الانتصار لمذهب شيخه ابن تيمية في هذه المسألة التي تعد من عيون فقهه الذي اشتهر به، ونافح من أجله، واستدل على إثبات مقتضى هذا الضابط بحماسة كبيرة، بما سنذكره عند الحديث عن الأدلة إن شاء الله، ويقول مؤكدا المفهوم الذي وضعه ابن تيمية في هذا الضابط: «فإن كانت يمين الطلاق يمينا شرعية، بمعنى أن الشرع اعتبرها وجب أن تعطى حكم الأيمان، وإن لم تكن يمينا شرعية كانت باطلة في الشرع، فلا يلزم الحالف بها شيء»، ثم يسوق تأكيدا لقوله هذا بعض أقوال الصحابة والتابعين ومن بعدهم ممن يروى عنه إهدار يمين الطلاق وعدم اعتبارها[٢].

أيمان البيعة

اتفقت المصادر على أن هذه التسمية وما ترتب عليها معنى وحكما هي من وضع الحجاج بن يوسف[٣]، ولهذا تنصرف هذه التسمية إلى ذلك

---

(١)مجموع الفتاوى ٦٢/٣٣، ١٤٢

(٢) مثل طاووس وعكرمة والقاضي شريح وداود الظاهري وبعض أصحاب مالك (انظر: إعلام الموقعين لابن القيم ٥٣/٣).

(٣)هو أبو محمد الحجاج بن يوسف بن الحكم الثقفي، قائد داهية سفاك خطيب، ولد في الطائف سنة ٤٠هـ ونشأ بها، ثم التحق بشرطة الشام، وأخذ أمره يظهر حتى ولاه عبد الملك بن مروان جيشه وسيره إلى ابن الزبير في مكة ففعل فيها الأفاعيل، وولاه إياها عبد الملك ثم ولاه العراق إبان فتنته فقمعها واستتب له عشرين

=

المفهوم عند الإطلاق[1]؛ ومنذ ابتدع الحجاج هذه الأيمان أصبح هذا النوع من الحلف شائعا بين الناس، وأصبح من المألوف ورود مسمى أيمان البيعة ضمن مسائل أيمان المسلمين في مدونات الفقه القديمة والحديثة؛ ولأننا هنا في صدد تحديد مفهوم أيمان المسلمين، التي يشملها حكم الانعقاد، كما يريد ابن تيمية، نجد لزاما علينا أن نلقي بعض الضوء على هذه الأيمان، لنعرف هل هي من أيمان المسلمين؟ فيشملها حكم هذا الضابط أم لا، فلا؟، وإذا كانت من أيمان المسلمين فهل يشملها ذلك الحكم بصورته المطلقة هذه، أم أنها تختص بنوع تفصيل؟ كل ذلك سنجيب عليه باقتضاب هنا فنقول وبالله التوفيق:

معنى أيمان البيعة ونشأة التسمية وتطورها

البيعة والتبايع والمبايعة ألفاظ متقاربة تستعمل لغة بمعنى الطاعة، والمعاهدة والمعاقدة عليها، قال في اللسان: «البيعة: المبايعة والطاعة، وقد تبايعوا على الأمر: كقولك أصفقوا عليه، وبايعه مبايعة: عاهده، ...والتبايع مثله»[2]، وقال ابن الأثير: «هو عبارة عن المعاقدة

سنة، اشتهر بالبطش والظلم، وقالت له أسماء بنت أبي بكر "أنت مبير ثقيف المذكور في الحديث"، قال الذهبي"له حسنات مغمورة في بحر ذنوبه"هلك بواسط سنة ٩٥هـ (انظر: سير النبلاء ٣٤٣/٤، وفيات الأعيان ١٢٣/١، تهذيب التهذيب ٤٤٩/١، الأعلام ١٦٨/٢).

(١)انظر: العقود ص٣١، الذخيرة للقرافي ١٠/٤، المصباح المنير ٩٧/١، المطلع على أبواب المقنع ص٣٨٨،

(٢)اللسان ٥٥٧/١-٥٥٨، و انظر أيضا: أساس البلاغة ص٥٧ المصباح المنير ٩٧/١(بيع)

عليه[١] والمعاهدة، كأن كل واحد منهما باع ما عنده من صاحبه، وأعطاه خالصة نفسه وطاعته ودخيلة أمره»[٢]، والمقصود بالبيعة اصطلاحا: اتفاق تعاقدي على طاعة الخليفة ومعاهدته على التسليم بالنظر في شئون المسلمين[٣].

وقد مرت البيعة بمراحل متعددة خلال العصور الإسلامية المتعاقبة، فقد كانت في زمن النبي ﷺ وخلفائه من بعده تتم بنفس الصورة التي تجري بها بقية العقود الأخرى من البيوع وغيرها، وهو الإيجاب والقبول، المعبر عن رضا المبايع بالطاعة للمبايَع، وإقراره له بالرئاسة والإمارة، وأحيانا تذكر بعض الاشتراطات التي يشترطها أحد الطرفين أو كلاهما، وقد يصحب ذلك المصافحة باليد بالنسبة للرجال[٤]، ومن شواهد ذلك بيعة العقبة، وبيعة الرضوان، وبيعة النساء، وبيعة السقيفة لأبي بكر، وغيرها[٥].

وظلت هذه الصورة للبيعة هي المألوفة المتداولة في كل البيعات التي

---

(١)أي على الإسلام، يشير إلى حديث "ألا تبايعوني على الإسلام" الذي ذكره قبل قوله هذا.

(٢)النهاية ١/١٧٤

(٣) انظر: معجم المصطلحات والألقاب التاريخية لمصطفى خطيب ص٩٥، موسوعة السياسة ١/٦٤٨، القاموس الإسلامي لأحمد عطية الله ١/٤١١، تاريخ الإسلام لحسن إبراهيم ١/٩٤.

(٤)انظر: مجموع الفتاوى ٣٥/٢٤٤، إعلام الموقعين لابن القيم ٣/٦٢-٦٣، مغني المحتاج ٤/٣٢٤، المغني ١٣/٦٢٠، المطلع على أبواب المقنع ص٣٨٨.

(٥)انظر: سيرة ابن هشام١/٤٣٣، ٤٤٢، ٢/٣١٥، ٢/٦٥٩-٦٦٠، البداية والنهاية٣/١٢٥-١٣٠، ٤/١٣٦، ٥/١٨٦-١٨٨، الدرر لابن عبد البر ص ٦٧-٨٤، تفسير الطبري ٢٨/٧٨، تفسير القرطبي ١٨/٤٧.

جرت في عصور الإسلام وحقبه الطويلة، ولكن كثرة القلاقل والاضطرابات السياسية التي عاشتها الدولة الإسلامية عبر التاريخ، لابد أن تولد أنماطا جديدة من البيعة قد تختلف بعض الاختلاف عن تلك الصورة المألوفة في عصور الإسلام الزاهرة إلا أن التاريخ لم يسجل لنا شكلا مميزا من أشكال البيعة بنفس التميز والبروز الذي سجل لنا به البيعة الحجاجية هذه فظهر ما يسمى بأيمان البيعة، وقد سبق أن ذكرت أن هذه التسمية ظهرت مرتبطة بالحجاج الذي كان أميرا لبني أمية على العراق، وقد ذكروا أنه كان يحلف الناس بهذه الأيمان عند البيعة والأمر المهم، كنوع من التوثيق الذي يحمل صاحبه على الالتزام بموجبه[١]، وقد كانت تلك الأيمان تشتمل على: أن يحلف بالله، وبالطلاق والعتاق وصدقة المال، وقد يضيف بعضهم الحج[٢].

وعندما يذكر ابن تيمية أيمان البيعة يركز على أصل نشأة هذه الأيمان مقررا أنها تقوم على أساس مخالف للدين مضاد لمقاصده السمحة، فهي ظهرت أول ما ظهرت لتحمل الناس على عقود لا رضا لهم بها، وتضع عليهم تأكيدا لذلك الإلزام ما يكلفهم في حالة عدم الالتزام بفعل ما لا يمكنهم فعله، أو بترك ما لا يسعهم تركه، وقد كان اعتماد مبتدعي تلك الإلزامات على جهل العامة بموجبات الأيمان، والفرق بين الحلف والنذر، وما التزمه الإنسان بقصده، وما لم يلتزمه، فاعتقدوا لزوم تلك الالتزامات لهم، وظنوا أنه لا مخرج لهم من تلك الأيمان، مع أن الشرع

---

(١)انظر: المغني ١٣/٦٢٠، المطلع على أبواب المقنع ص٣٨٨

(٢)انظر: مجموع الفتاوى ٣٥/٢٤٤، المغني ١٣/٦٢٠، العقود ص٣١، ١٢٧، الذخيرة للقرافي ٤/١٠، إعلام الموقعين لابن القيم ٣/٦٣، المصباح المنير ١/٩٧، المطلع على أبواب المقنع ص٣٨٨

لم يلزم بها، وقد كان دافع كل من ابتدع هذه الأيمان، أو استعملها منذ الحجاج إلى مبتدعة الباطنية والإسماعيلية، من بني بويه في بغداد، والعبيديين في مصر[١]، الذين بلغوا في ذلك شأوا بعيدا، كان دافعهم الوصول إلى أغراضهم غير المشروعة، وإلزام الناس بها، من بيعة لا يرضونها، أو فعل أو ترك لا حق لهم في إلزامهم بموجبه، والوصف الجامع لهم جميعا: المبالغة في المعصية والابتداع والإلحاد؛ «ولهذا كان كل من أظهر مخالفة الله ورسوله مولعا بهذه العقود أكثر من غيره»[٢]، و«كان أعظم الناس تحليفا بالأيمان المغلظة الصادة عن طاعة الله ورسوله هم هؤلاء الملاحدة والمنافقون، وكان أعظم الناس علما وإيمانا من السابقين الأولين والذين اتبعوهم بإحسان أعظم الناس طاعة لله ورسوله، فلهذا يرون أن لكل يمين كفارة»[٣]؛ ولهذا لم تظهر هذه الأنماط الغريبة من البيعات حين كان التزام الناس بالوحي قويا، وحين كان الدين في قلوبهم حيا، بل كان الرعيل الأول من المسلمين لا تخرج بيعتهم عن الإيجاب والقبول الدال على رضا المتعاقدين المبايع والمبايَع، شأنهم في ذلك شأنهم في سائر عقودهم وبيعاتهم؛ وذلك لأن العبرة بالرضا في العقد، فحيث وجد فلا حاجة للتوثيق أو التأكيد خارج هذا النطاق، ما دام العاقد راضيا، وأما في حالة عدم الرضا فلا عبرة لأي توثيق مهما كانت قوته وإلزامه، مادام لا يعبر عن الإرادة الحقيقية للعاقد؛ ولهذا لما كان المسلمون تهمهم الحقائق والجواهر اكتفوا بما يدل على حقيقة رضا العاقد بأي صورة أو شكل كان، وعندما أصبحت الظواهر والمظاهر محل

---

(١)انظر: العقود ص ٣١

(٢)العقود ص ٣٢

(٣)العقود ص ٣٢

الاهتمام الأكبر كأثر من آثار البعد عن روح الإسلام، ومصادره السماوية، والركون إلى المادة بدونيتها وشكلياتها العقيمة، حينئذٍ أصبح الاهتمام بالجانب الشكلي للعقد، بغض النظر عن مدى صدق تعبيره عن إرادة عاقده، فأصبحت درجة قوة العقد وضعفه تحددها الأشكال اللفظية التي صيغ فيها وسبك داخلها، وهذا ما أدى إلى ظهور هذه الأشكال التعسفية في الأيمان التي تظهر وسائل تبدو غاية في قوة الالتزام وهي في الحقيقة أبعد ما تكون عن ذلك، لفقدانها المصداقية في تعبيرها عن الإرادة الحقيقية لعاقدها، ومن هنا أخذت تظهر مع الوقت أشكال جديدة من أيمان البيعة بحسب عادات الناس في كل عصر، وبحسب انتشار البدع فيهم، وضعف تمسكهم بالسنة الصحيحة[١]، وخلاصة القول أن ابن تيمية حين تعرض لأيمان البيعة هذه كان يهدف إلى بيان عدم مشروعيتها بأصل نشأتها، حيث قامت على إلزام المكلف بموجب عقد لا يقصد التزامه، وتكلفه توثيقا لذلك بما لم يكلفه به الشرع، كما يقصد إلى بيان كون الالتزام الذي يعتقد في تلك الالتزامات لا أصل له في الشرع كذلك؛ إذ أن هذه الأيمان حتى على القول بشرعيتها -وهو محل خلاف كما سيأتي- لا تلزم المكلف بأكثر من الكفارة، فلا تلزمه بالتزام ما التزمه فيها من طلاق أو عتق أو نذر لم يقصد التزامه، فالشرع لا يلزم المكلف بأي التزام لم يقصده ولم يقصد سببه، بخلاف ما اعتقده عاقدوها، ومبتدعو عقدها، مما اتخذوا منه أساسا لهذه الآصار التي أرهقت كواهل الناس، منذ ظهرت تلك البدع، ولم ينشأ هذا العبء على الناس إلا من الفهم الخاطئ الذي سببه إما الجهل بمقاصد الشرع بشتى أحكامه، أو القصور في فهم الألفاظ والمسميات الشرعية ومدلولاتها، الذي أوقع في خلط بين تلك المسميات

(١)انظر: مجموع الفتاوى ٣٥/٢٤٤

وإدخال مفاهيم بعضها في بعض، فأدخلوا مفهوم النذر في مفهوم اليمين، وجعلوا تعليق الطلاق مثل الحلف به، ولم يفرقوا بين ما التزمه الإنسان قاصدا الالتزام به، وما التزمه قاصدا الحلف به، كل ذلك قصور في الفهم، وعيب في المنهج[١]، أدى إلى هذه النتائج المؤسفة التي منها، ظاهرة "أيمان البيعة"، وغرض ابن تيمية من هذا كله التمهيد لموقفه من حكم هذه الأيمان، وأثرها وما يترتب عليها، من الإلزام أو عدمه، كما سيظهر لاحقا إن شاء الله.

حكم الحلف بأيمان البيعة

اختلفت المذاهب الفقهية حول حكم أيمان البيعة وما يلزم بها، ولقد حدد العلامة ابن القيم التقاسيم التي تختلف بموجبها الآراء الفقهية حول هذه المسألة، يقول رحمه الله: «فإن كان مراد الحالف بقوله "أيمان البيعة تلزمني" البيعة النبوية التي كان رسول الله ﷺ يبايع عليها أصحابه رضي الله عنه لم يلزمه الطلاق والإعتاق ولا شيء مما رتبه الحجاج، وإن لم ينو تلك البيعة ونوى البيعة الحجاجية فلا يخلو: إما أن يذكر في لفظه طلاقا أو عتاقا أو حجا أو صدقة أو يمينا بالله أو لا يذكر شيئا من ذلك فإن لم يذكر في لفظه شيئا فلا يخلو: إما أن يكون عارفا بمضمونها أو لا، وعلى التقديرين فإما أن ينوي مضمونها كله أو بعض ما فيها أو لا ينوى شيئا من ذلك، فهذه تقاسيم هذه المسألة»[٢]، فهذا بيان رائع لمحل النزاع في المسألة، وأما سببه، فهو الخلاف في كون هذه الأيمان وكذا أيمان

---

(١)وقد سبق أن أشرت إلى موقف ابن تيمية من ضرورة الدقة في فهم المسميات الشرعية وضبط حدودها ومعرفة ما يدخل فيها وما يخرج؛ لأن الخطأ في هذا المنهج ترتبت عليه نتائج سيئة كثيرة.

(٢)إعلام الموقعين لابن القيم ٦٣/٣

المسلمين، والأيمان اللازمة، هل هي كنايات في اليمين، أو صرائح فيها، وإذا كانت كنايات فهل تدخل الكناية في اليمين، وتنصرف إليها بالنية أم لا[1]؟.

وعلى هذا فالخلاف لا يشمل صورتين: الأولى: إذا قصد بهذه البيعة بيعة النبي ﷺ، فلا يلزمه شيء باتفاق لأن الاسم لا يتناولها؛ حيث لم تكن فيها أيمان، والثانية: إذا صرح بما حلف به من هذه الأيمان كما لو قال أيمان البيعة بطلاق زوجتي أو عتق أمتي تلزمني، فيلزمه ما صرح به في هذه الصورة باتفاق، ويبقى الخلاف في حالة عدم التصريح: بأن قال "أيمان البيعة أو أيمان المسلمين تلزمني"، إذا نوى بها بيعة الحجاج، **فالشافعية** قالوا: هذه كنايات والكنايات لا تدخل في اليمين بالله فلا يلزم بها شيء نوى أو لم ينو، إلا إذا نوى الطلاق أو العتاق فيلزمه لأن الكناية تدخلهما[2]، **والحنابلة** وافقوهم في اعتبارها كنايات، وخالفوهم في قولهم بدخول الكناية في جميع الأيمان كبقية العقود[3]، فتحمل هذه الأيمان على ما نواه الحالف سواء كان يمينا بالله أو بالطلاق أو العتق أو النذر، فيلزمه ما يترتب على ما نواه منها[4]، وكذا قال **الحنفية** في قوله "أيمان المسلمين تلزمني" ومثله "أيمان البيعة"، قالوا: لأن الأيمان جمع يمين وهو عند

---

(١)انظر: العقود ص ١٢٤

(٢)انظر: روضة الطالبين ٥٦٤/٢، مغني المحتاج ٣٢٤/٤

(٣)انظر: القاعدة التاسعة والثلاثون، من قواعد ابن رجب (ص٤٩) في " انعقاد العقود بالكنايات "، وهي محل خلاف عند الحنابلة، غير أن ابن رجب رجح دخولها في كل العقود إلا النكاح، ونسب ذلك إلى كثير من الأصحاب، ومنهم أبو الخطاب، وابن قدامة.

(٤)المغني ٦٢٠/١٣، كشاف القناع ٢٤١/٦

الإطلاق اليمين بالله وعند النية يصح إرادة الطلاق وغيره مما يشمله الاسم، فيلزمه من ذلك ما نواه[(١)]، وكل القائلين بأنها كنايات قالوا لا يلزم بها شيء إذا لم ينو شيئا، كسائر الكنايات، وأما المالكية فهم أكثر الناس تشددا في مثل هذه الأيمان رغم أنهم يقرون بأن مالكا رحمه الله لم يفتِ فيها بشيء، ولكنهم يقولون: إن هذه الكلمة ظاهرة في كل ما يحلف به المسلمون في كل عصر بحسبه، فيلزمه ما جرت عادة الناس بالحلف به في بلده وعصره، إذا لم تكن له نية؛ فقالوا يلزم الحالف بها طلاق جميع نسائه، وعتق جميع عبيده، وإن لم يكن له رقيق فعليه عتق رقبة واحدة، والمشي إلى مكة ولو من أقصى المغرب، والتصدق بثلث ماله، وصيام شهرين متتابعين، وقيل سنة[(٢)]، وقد حكى الإجماع على هذا عن متأخري المالكية أبو بكر بن العربي[(٣)]، وأما إذا نوى شيئا فيعمل بنيته[(٤)] من باب قصر العام على بعض أفراده، فتخصص نية الحالف هذه الأيمان وتقيدها كما يخصص العام، ويقيد المطلق، فإن قال أردت بها الطلاق أو العتق قبل[(٥)].

---

(١)انظر: رد المحتار ٣/٥٥

(٢)انظر: الذخيرة للقرافي ٤/٩- ١٠، الشرح الكبير مع تقريرات ابن عليش عليه، مطبوع بهامش حاشية الدسوقي ٢/١٣٤-١٣٥، حاشية الدسوقي ٢/١٣٤-١٣٥، منح الجليل ٣/٣٢-٣٣، إعلام الموقعين لابن القيم ٣/٦٤-٦٥

(٣)انظر: الذخيرة للقرافي ٤/٩، عقد الجواهر الثمينة لابن شاس ١/٥١٧، إعلام الموقعين لابن القيم ٣/٦٤-٦٥.

(٤)انظر: الشرح الكبير مع تقريرات ابن عليش عليه، مطبوع بهامش حاشية الدسوقي ٢/١٣٤-١٣٥، منح الجليل ٣/٣٢-٣٣

(٥)انظر: الشرح الكبير مع تقريرات ابن عليش عليه، مطبوع بهامش حاشية الدسوقي ٢/١٣٦-١٣٧، منح الجليل ٣/٣٩-٤٦

والخلاصة: أن في المسألة مذهبين:

الأول: مذهب الجمهور (الحنفية والشافعية والحنابلة)، فقالوا هذه كنايات، ولهذا اتفقوا على أنه لا يلزم بها شيء مع عدم النية، ثم قال الحنفية والحنابلة، الأيمان تدخلها الكنايات جميعا، فتلزم موجبات هذه الألفاظ بحسب نية الحالف، وقال الشافعية لا تدخل الكناية في اليمين بالله، فإن نواها بها لم يلزمه شيء، وإن نوى الطلاق أو العتاق لزمه لأن الكناية تدخلهما.

الثاني : مذهب المالكية قالوا: هذه الألفاظ ظاهرة فيما يحلف به المسلمون، فتحمل عليه عند عدم النية، وعند النية تتخصص أو تتقيد بها كما يخصص العام، ويقيد المطلق.

وأما موقف ابن تيمية من هذه المسألة فهو ما يمثله هذا الضابط، وهو باختصار: أن هذه أيمان تجري عليها أحكام عقود الأيمان، وتنطبق عليها تقسيماتها، من الصحة والانعقاد، أو عدمهما، فإذا كانت من أيمان المسلمين، وقصدها الحالف، فهي منعقدة، فتلزم بها الكفارة بالحنث، وأما إن لم تكن من أيمان المسلمين، أو لم يتوفر فيها القصد الصحيح، فهي غير منعقدة، فلا يلزم بها حينئذٍ، لا حنث ولا كفارة، ويبقى مع ذلك كله الواجب واجبا، والحرام حراما، والمباح مباحا، لا يلزم من ذلك شيء لزوما مطلقا لا مخرج منه، ما دام لم يلزم به الشرع، وهذا الرأي هو الذي مهد له بتناول هذه الأيمان جميعا، وهو يقصد به إبطال مقاصد الذين يعقدون هذه الأيمان ويعتقدون أنها ملزمة لا سبيل إلى التخلص منها، فبين أن كل يمين يحلف بها المسلمون في أيمانهم لا يمكن أن يتجاوز حكمها الكفارة، ليس غير، فليس هناك يمين لا يمكن الخروج من تبعتها، ولاسيما إذا خالفت مقصود الشارع، ولهذا قال وهو يتناول هذه الأيمان: «إن الله لم يجعل عقد يمين ولا عقد نذر مانعا العبد من فعل ما أمر الله به

ولا موجبا لفعل ما نهى عنه، بل جعل سبيل طاعته وطاعة رسوله ﷺ مفتوحا لا يقدر أحد على إغلاقه، بل أي عقد أغلق به كان مفسوخا، إما باطلا وإما مكفرا، فأحدث الشيطان للناس عقودا ظنوها لازمة، وصار من يريد مخالفة أمر الله ورسوله ﷺ يعاقد بها، كالحلف بالمشي إلى مكة، والصدقة بكلٍ المال، وبالطلاق والعتاق، والظهار، ونحو ذلك، صار من يحلف أو يُحلِّف على أمر لا يمكن نقضه يحلف بذلك، وإن كان حالفا أو محلفا على معصية الله ورسوله ﷺ، وتعدي حدوده، وتضييع حقوقه، ولهذا كان كل من أظهر مخالفة الله ورسوله ﷺ مولعا بهذه العقود أكثر من غيره، فقد ذكر الفقهاء أن أول من أحدث أيمان البيعة: الحجاج، فحلف الناس بالطلاق والعتاق وصدقة المال - زاد بعضهم والحج، مع التحليف باسم الله، ثم زاد فيه من استن به زيادات»[١]، ثم قال بعد ذلك: «ومن عرف حقيقة دين الإسلام، وما اشتمل عليه من مصالح الأنام، وطاعة الملك العلام، وتضمنه من إرشاد العباد إلى ما ينفعهم في المعاش والمعاد، وحفظ ما أنزله الله من الذكر الحكيم، وصونه من كل شيطان رجيم، تبين له أنه لا سبيل لأحد أن يعقد عقدا لازما، يمنع من طاعة الله ورسوله ﷺ»[٢].

أدلة الضابط

(١) استدل ابن تيمية على ثبوت مقتضى هذا الضابط بالأدلة المثبتة لحكم اليمين المنعقدة في شرع الإسلام وما اختصت به الأمة المحمدية من تكريم الله لها بأن رفع عنها الآصار والأغلال التي كانت على الأمم

---

(١)العقود ص ٣١.

(٢)العقود ص ٣٣.

السابقة، بأن أرسل إليها أفضل رسله الذي وصفه بقوله ﴿وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَٱلْأَغْلَٰلَ ٱلَّتِى كَانَتْ عَلَيْهِمْ﴾ [الأعراف١٥٧] من ضمنها التزام الحالف ما التزمه وعدم إجزاء الكفارة، ومشروعيتها، وهو الأمر الذي كان على الأمم السابقة، فرفعه الله عنا بأن شرع لنا في كل يمين نحلف بها أن نكفر فنخرج منها بالكفارة ومن هذه النصوص ما يلي:

أ- قوله تعالى﴿قَدْ فَرَضَ ٱللَّهُ لَكُمْ تَحِلَّةَ أَيْمَٰنِكُمْ﴾ [التحريم٢].

ب- وقوله تعالى ﴿ذَٰلِكَ كَفَّٰرَةُ أَيْمَٰنِكُمْ إِذَا حَلَفْتُمْ﴾ [المائدة ٨٩].

ج- وقوله ﷺ "من حلف على يمين فرأى غيرها خيرا منها فليأت الذي هو خير وليكفر عن يمينه"[١].

يقول شيخ الإسلام في دلالة هذه النصوص على هذا المعنى: «هذا يعم جميع أيمان المسلمين فمن حلف بيمين المسلمين وحنث أجزأته كفارة يمين»[٢]، وهو أيضا خطاب للمؤمنين فكل ما كان من أيمانهم فهو داخل في هذا والحلف بالمخلوقات لأنه شرك فليس من أيمانهم؛ ولهذا لا يدخل في هذا الحكم، و أما ما عقده بالله أو لله، فهو من أيمان المسلمين فيدخل في ذلك؛ ولهذا لو قال أيمان المسلمين أو أيمان البيعة تلزمني ونوى دخول الطلاق والعتاق دخل في ذلك كما ذكر الفقهاء ولا يدخل في ذلك الحلف بالكعبة وغيرها من المخلوقات وإذا كانت من أيمان

(١)سيأتي تخريج هذا الحديث في ص٨٦٥ إن شاء الله.

(٢)مجموع الفتاوى ٥٩/٣٣

المسلمين تناولها الخطاب[١]، وفي دلالة قوله تعالى ﴿قَدْ فَرَضَ ٱللَّهُ لَكُمْ تَحِلَّةَ أَيْمَٰنِكُمْ﴾ [التحريم٢] يقول رحمه الله: «وهذا نص عام في كل يمين يحلف بها المسلمون أن الله فرض لها تحلة وذكره سبحانه بصيغة الخطاب للأمة بعد تقدم الخطاب بصيغة الإفراد للنبي ﷺ، مع علمه سبحانه بأن الأمة يحلفون بأيمان شتى فلو فرض يمين واحدة ليس لها تحلة لكان مخالفا للآية، كيف وهذا عام لم تخص منه صورة واحدة بنص ولا بإجماع، بل هو عام عموما معنويا[٢]مع عمومه اللفظي، فإن اليمين معقودة توجب منع المكلف من الفعل فشرع التحلة لهذه العقدة مناسب لما فيه من التخفيف والتوسعة، وهذا موجود في اليمين بالعتق والطلاق أكثر منه في غيرهما من أيمان نذر اللجاج و الغضب»[٣]، كما أنه جعل الكفارة معلقة بمسمى أيمان المسلمين في هذه النصوص ولم يفرق بين يمين ويمين، فمن فرق بينها فجعل من أيمان المسلمين المنعقدة مكفرة وغير مكفرة فقد خالف منطوقها[٤].

(٢) قوله ﴿وَلَا تَجْعَلُواْ ٱللَّهَ عُرْضَةً لِّأَيْمَٰنِكُمْ أَن تَبَرُّواْ وَتَتَّقُواْ وَتُصْلِحُواْ بَيْنَ ٱلنَّاسِ﴾ [البقرة٢٢٤] يقول ابن تيمية في دلالة هذه الآية: «نهاهم أن يجعلوا الحلف بالله مانعا من فعل ما أمر به؛ لئلا

---

(١)انظر: مجموع الفتاوى ٥١/٣٣

(٢)العموم المعنوي هو كما يقول الشاطبي رحمه الله: " استقراء مواقع المعنى حتى يحصل منه في الذهن أمر كلي عام فيجري في الحكم مجرى العموم المستفاد من الصيغ " (الموافقات ٢٩٨/٣)

(٣)مجموع الفتاوى ٢٦٨/٣٥

(٤)انظر: مجموع الفتاوى ٣٦/٢٤

يمتنعوا عن طاعته باليمين التي حلفوها، فلو كان في الأيمان ما ينعقد ولا كفارة فيه لكان ذلك مانعا لهم من طاعة الله إذا حلفوا به»[١].

(٣) قوله تعالى: ﴿لِّلَّذِينَ يُؤْلُونَ مِن نِّسَآئِهِمْ تَرَبُّصُ أَرْبَعَةِ أَشْهُرٍ فَإِن فَآءُو فَإِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ [البقرة٢٢٦] ووجه الدلالة فيه: أن الإيلاء معناه الحلف على ترك وطء الزوجة، وسواء حلف بما عقده بالله، أو حلف بما عقده لله كالطلاق والنذر ونحوها، على ترك وطء زوجته، فهو في الحالين يعتبر موليا، فدل على أن العقد لله يمين من أيمان المسلمين، فلو لم تجزيء به الكفارة، ولزم الحالف بهذه الأيمان ما التزمه، لكان المولي بالطلاق - أي من قال الطلاق يلزمني إن وطئت زوجتي - يلزمه الطلاق فاء أو لم يفئ؛ لأنه إن فاء بالوطء طلقت زوجته، وإن التزم الوفاء بمقتضى يمينه، لزمه فراقها أيضا بعد انقضاء مدة التربص، وذلك مخالف لمقتضى التخيير المعطى للمولي بين الفيئة بالتكفير الذي هو موجب غفران الله ورحمته التي وعد بهما المولي إذا فاء، أو التسريح بإحسان إذا أبى الفيئة وأصر على يمينه، فدل على أن كل يمين يحلف بها المسلمون فإنما يلزم الحالف بها كفارة، ولا يلزمه غير ذلك[٢]، والله أعلم.

(٤) أن الصحابة كعمر وابنه وابن عباس وغيرهم كانوا ينهون عن الحلف بالمخلوقات ويأمرون من حلف بالعتق والنذر أن يكفر يمينه ولا ينهون عن ذلك؛ فدل على أن ذلك من جنس الحلف بالله والنذر لله[٣].

(٥) أحاديث الاستثناء في اليمين كقوله ﷺ: "من حلف على يمين

---

(١)مجموع الفتاوى ٥١/٣٣

(٢)انظر: مجموع الفتاوى ٥١/٣٣-٥٣

(٣)انظر: مجموع الفتاوى ١٢٦/٣٣

فقال إن شاء الله فلا حنث عليه"[١] فقد أدخل أكثر العلماء أيمان الطلاق والنذر ونحوها من أيمان المسلمين في مفهوم هذه الأحاديث حتى قيل بالاتفاق على ذلك[٢]، فإذا دخلت كل الأيمان في أحاديث الاستثناء دخلت أيضا في أحاديث الكفارة لأن العموم في هذه نظير العموم في تلك، ولا يمكن أن يقصد الرسول بقوله: "من حلف على يمين فرأى غيرها خيرا منها فليكفر عن يمينه وليأت الذي هو خير"[٣] اليمين بالله فقط، ويقصد بأحاديث الاستثناء جميع أيمان المسلمين؛ لأن موجب حضور أحد اللفظين في قلبه ﷺ مثل حضور موجب الآخر إذ كلاهما لفظ واحد، والحكم فيهما من جنس واحد وهو رفع اليمين إما بالاستثناء وإما بالكفارة[٤]، وهذا المعنى هو الذي اعتمد عليه ابن القيم في الاستدلال باستفاضة على إثبات مقتضى هذا الضابط فعقد مقارنات متعددة بين الأيمان من حيث الأحكام التي قيل بها فيها وبين الأحكام التي قيل بعدم شمولها لها، من قبيل شمول مفهوم "أيمان المسلمين" لجميع هذه الأيمان ودخولها في حلف المكلف على ترك الحلف فقالوا يحنث بأي يمين منها، وتناول حديث الوعيد على يمين الصبر لكل يمين يلزم منها اقتطاع حق المسلم ظلما سواء كانت يمينا بالطلاق أو العتاق أو النذر أو غيرها، وبين أولوية دخولها في نصوص الكفارة على دخولها في كل هذه الأحكام لعدم الفارق المؤثر أولا، ولأن دخولها في آية الإيلاء دخول في الفرع فكان دخولها في الأيمان أولى؛ إذ إنها الجنس وما دخل تحت الفرع أولى أن

---

(١)سبق تخريجه في ص ٥٨٩.

(٢)انظر: موسوعة الإجماع لأبي جيب ١٢٩٧/٣.

(٣) سيأتي تخريجه في ص٨٦٥.

(٤)انظر: مجموع الفتاوى ٢٨٢/٣٥-٢٨٣.

يدخل تحت الجنس[١]، وقد شنع ابن حزم أشد التشنيع على من فرق بين اليمين بالله وسائر أيمان المسلمين في حكم الاستثناء والكفارة، فقال: «والعجب أن أبا حنيفة ومالكا يريان الاستثناء في اليمين بالله تعالى فقط ولا يريانه في سائر الأيمان، وهذا عجب جدا أن يكون الأيمان بغير الله تعالى أوكد وأعظم من اليمين بالله؛ لأن اليمين بالله يسقطها الاستثناء ويسقطها الكفارة، واليمين بغير الله تعالى أجل من أن يسقطها الاستثناء ومن أن يسقطها الكفارة ومن أن يكون فيها غير الوفاء، ونحن نبرأ إلى الله تعالى من هذا القول البشيع الشنيع، والكفارة في نص القرآن جاءت في الأيمان جملة، والاستثناء في بيان رسول الله ﷺ جاء جملة فإن كان تلك أيمانا فالاستثناء والكفارة فيها وإن لم تكن أيمانا فمن أين ألزموها؟»[٢].

(٦) «أن الله فرض الكفارة في أيمان المسلمين لئلا تكون اليمين موجبة عليهم أو محرمة عليهم لا مخرج لهم، كما كانوا في أول الإسلام قبل أن تشرع الكفارة لم يكن للحالف مخرج إلا الوفاء باليمين فلو كان من الأيمان ما لا كفارة فيه كانت هذه المفسدة موجودة»[٣].

(٧) أن تقسيم أيمان المسلمين إلى يمين مكفرة وغير مكفرة، تقسيم خاطئ؛ فهو مثل تقسيم الشراب المسكر إلى خمر وغير خمر؛ لأن الصحيح أن كل مسكر خمر، وكتقسيم السفر إلى طويل وقصير، والميسر إلى محرم وغير محرم مع أن الذي تقتضيه الأصول، أن ما دل العرف على أنه سفر فهو سفر طويلا كان أو قصيرا، وما ثبت أنه ميسر فهو حرام فليس في الميسر إلا الحرام، وهكذا حكم أيمان المسلمين، كل ما ثبت انه منها

---

(١)انظر: لتفصيلات ذلك: إعلام الموقعين ٣/٥٢-٥٤

(٢) المحلى ٦/٣٠٤

(٣)مجموع الفتاوى ٣٣/٥١

فهو مكفر، وما ليس منها فهو غير مكفر، هكذا دلت الأصول[١].

من فروع الضابط

يتفرع على هذا الضابط فروع كثيرة، وكثرتها تنبع من تجددها وظهور تطبيقات لها في كل زمان ومكان، وقد سبق أن أشرت إلى أن فائدة هذا الضابط تظهر أكثر عندما تحدث أيمان جديدة تجري عادة المسلمين على الحلف بها، شريطة أن تكون لله أو بالله، وإلا فلن تكون أيمان مسلمين، إذ المسلم لا يحلف إلا بالله أو لله وإلا لم يكن مسلما، ومن هنا تظهر أهمية هذا الضابط وفائدته فلو ظهرت يمين في عصر من العصور في بلد من بلاد الإسلام أعتاد أهله أن يحلفوا بها في أيمانهم فليس فيها إلا الكفارة بالحنث بمقتضى هذا الضابط؛ ولهذا يصعب حصر فروع هذا الضابط لأن من أفرادها ما لم يوجد بعد ومنها ما هو موجود غير معروف لي، وليس من غرضي في بحثي على كل حال استقصاء كل ما يتفرع على هذه القواعد والضوابط من فروع وتطبيقات، وليس ذلك من لوازم البحث في القواعد بشكل عام، إذ أن فائدة القاعدة قابليتها للتطبيق على فروع وجزئيات لا تنحصر وبذلك تتأكد قاعديتها وتتضاعف قيمتها، وقد فرع ابن تيمية على هذا الضابط فروعا معينة على وفق منهجه واختياراته التي في مسائل الأيمان والنذور:

(١) من أهم الفروع التي يفرعها ابن تيمية على هذا الضابط، وتعتبر من أهدافه الأساسية منه، مسألة الحلف بالطلاق كأن يقول: "الطلاق يلزمني لأفعلن كذا"، أو "إن فعلت كذا فامرأتي طالق" إذا كان المقصود به الحض أو المنع أو التصديق أو التكذيب يمين من أيمان

---

(١)انظر: الفتاوى الكبرى ٢٤٥/٣

المسلمين لا يلزم الحالف بها عند الحنث إلا الكفارة، بمقتضى هذا الضابط.

(٢) والحلف بالعتق، أيضا من فروع هذا الضابط الرئيسة التي يركز عليها ابن تيمية، فلو قال مثلا: " العتق يلزمني لأفعلن كذا "، أو " إن فعلت كذا فعبدي حر"، فلا يلزمه بالحنث إلا الكفارة، إذ لا يقصد بهذا إلا ما يقصد باليمين، إذ هي يمين من أيمان المسلمين، التي جرت عادتهم بالحلف بها، وكل ما يحلف به المسلمون في أيمانهم ففيه الكفارة، بمقتضى هذا الضابط.

(٣) والحلف بالنذر، كأن يقول: "إن فعلت فعلي الحج، أو مالي صدقة"، "يلزمني الحج لأفعلن كذا" يقصد بذلك الحض أو المنع، أو التصديق أو التكذيب وهو كاره للجزاء و الشرط، فليس عليه إلا كفارة يمين إذا حنث، ويسمى هذا نذر اللجاج والغضب.

(٤) والحلف بالظهار أو الحرام، بأن قال الحرام يلزمني لا أفعل كذا أو الحل علي حرام لا أفعل كذا، أو ما أحل الله علي حرام، أو ما يحل للمسلمين يحرم علي إن فعلت كذا، وله زوجة أو لم تكن له، فهي يمين من أيمان المسلمين تجزئه فيها الكفارة إذا حنث، فكل يمين يحلف بها المسلمون ففيها كفارة يمين[١].

* * * * *

---

(١)انظر: مجموع الفتاوى ٣٣/٧٥-٧٦

الضابط الثامن

كل يمين غير مشروعة فلا كفارة فيها ولا حنث[1]

شرح الضابط

سبق أن ذكرت أن شيخ الإسلام ابن تيمية يقسم اليمين من حيث الانعقاد وعدمه إلى قسمين، قسم منعقد، وقسم غير منعقد، وهو يرى أن المنعقد من الأيمان كله راجع إلى الحلف بالله، إما التزام به أو له، ويرى أن غير المنعقد إما لعدم مشروعية أصله وهو ما كان شركيا فيه تعظيم لغير الله كالحلف بالمخلوقات والآباء ونحو ذلك وإما لانعدام القصد فيه كيمين اللغو أو لعدم صحته كيمين الغموس.

ودور هذا الضابط ينحصر في تحديد ما يترتب على النوع غير المنعقد لعدم مشروعيته من الأيمان، ويبين حكمه، فلا يترتب عليه حنث، ولا يجب على عاقده الالتزام بموجبه، ولا يلزمه كفارة بالمخالفة، و يعلل شيخ الإسلام ذلك بكونها يمينا غير محترمة، لأنها مبنية على الشرك بالله، وهو أعظم ذنب، فلا يكون الذنب والمعصية سببا منشئا للالتزام واللزوم، وهي أيضا غير منعقدة؛ لكونها ساقطة الاعتبار عند الشارع[2].

الاتفاق والخلاف على مقتضى الضابط

ويعتبر ابن تيمية مقتضى هذا الضابط محل اتفاق بين الفقهاء، وإن اختلفوا في أصل عقد هذه اليمين بين التحريم والكراهة، إلا أنهم متفقون

---

(١) انظر لهذا الضابط: مجموع الفتاوى ١١/٥٠٤، ٢٧/٣٤٩، ٣١/٢٩٦، ٣٣/١٤٢، ٣٥/٢٤٣، ٢٧١، الفتاوى الكبرى ٢/٢٢٢، ٣١٢.

(٢) انظر: مجموع الفتاوى ٣٣/١٤٢

- في رأيه - على أنه لا يترتب عليها حنث، ولا يلزم بها كفارة[(١)]، فهو يقول: «فأما الحلف بالمخلوقات كالحلف بالكعبة، أو قبر الشيخ، أو بنعمة السلطان، أو بالسيف، أو بجاه أحد المخلوقين، فما أعلم بين العلماء خلافا أن هذه اليمين مكروهة منهي عنها، وأن الحلف بها لا يوجب حنثا، ولا كفارة، وهل الحلف بها محرم، أو مكروه كراهة تنزيه؟ فيه قولان في مذهب أحمد وغيره، أضحها أنه محرم»[(٢)]، والعلامة الشنقيطي رحمه الله يؤكد رأي شيخ الإسلام هذا بقوله: «اعلم أن اليمين لا تنعقد إلا بأسماء الله وصفاته، فلا يجوز القسم بمخلوق لقوله ﷺ: "من كان حالفا فليحلف بالله أو ليصمت"[(٣)]، ولا تنعقد اليمين بمخلوق كائنا من كان، كما أنها لا تجوز بإجماع من يعتد به من أهل العلم، وبالنص الصحيح الصريح في منع الحلف بغير الله، فقول بعض أهل العلم بانعقاد اليمين به ﷺ؛ لتوقف إسلام المرء على الإيمان به ظاهر البطلان»[(٤)]، ولكن ابن عبدالبر يقرر أن الإجماع منعقد فقط على كراهتها والنهي عنها وعدم جواز الحلف، مع جريان الخلاف في وجوب الكفارة من عدمه ثم يرجح عدم الوجوب، فيقول في ذلك: «أجمع العلماء على أن اليمين بغير الله مكروهة منهي عنها لا يجوز الحلف بها لأحد واختلفوا في الكفارة هل

---

(١)انظر: مجموع الفتاوى ٢٠٤/١، ٢٨٦، ٣٠٤، ٣٣٥، ٣٤٩/٢٧، ٤٨/٣٣، ١٤٢، ١٢٢، ٥٠٤/١١، ٥٠٦، الفتاوى الكبرى ٢٢٢/٣، ٢٣٤، ٢٣٦، ٣٠٨، ٣١٢، قاعدة جليلة في التوسل والوسيلة لابن تيمية، بتحقيق ربيع المدخلي ص٨٥.

(٢)مجموع الفتاوى ٢٤٣/٣٥.

(٣) سيأتي تخريجه قريبا في ص ٧٠٩.

(٤) أضواء البيان ١٢٣/٢.

تجب على من حلف بغير الله فحنث، فأوجبها بعضهم في أشياء يطول ذكرها، وأبى بعضهم من إيجاب الكفارة على من حنث في يمينه بغير الله، وهو الصواب عندنا والحمد لله»[١]، ويعني هذا إخراج ضابطنا من محل الإجماع؛ إذ أن مفهومه كون اليمين غير المشروعة لا يترتب عليها كفارة؛ لأنها لم تنعقد ابتداء حتى يلزم ما يبيح حلها، حتى لو انعقد الإجماع على تحريمها، فلا قيمة لهذا التحريم ما لم يترتب عليه إلغاء أي تبعة تلزم من هذا العقد، وذلك أنسب للتحريم، وأليق بالنهي؛ فإنه لا معنى لتحريم الشيء مع بقاء أثره، وهو مما بنى عليه ابن تيمية إثباته لمقتضى هذا الضابط، كما سأذكر عند حديثي عن الأدلة إن شاء الله، وهو ما قصده الزركشي بقوله بعد الاستدلال على النهي عن هذه اليمين: «وإذا كان منهيا عن الحلف بذلك فلا يدخل في الأيمان المشروعة»[٢]، على أن ما ينقل عن الفقهاء، وأئمة المذاهب المختلفة أقرب إلى ما قال به ابن تيمية، فالشافعي رحمه الله تعالى يقول: «من حلف بشيء غير الله جل وعز، مثل أن يقول الرجل: والكعبة وأبي، وكذا وكذا ما كان، فحنث فلا كفارة، ومثل ذلك قوله لعمري، لا كفارة عليه، وكل يمين بغير الله فهي مكروهة منهي عنها»[٣]، وعبارة النووي تشعر بأن الخلاف إنما يجري في أصل الحكم بين الكراهة والتحريم، وليس في عدم الانعقاد، وعدم الكفارة، كما هو رأي شيخ الإسلام فهو يقول: «والمذهب القطع بأنه ليس بحرام بل مكروه، ثم من حلف بمخلوق لم تنعقد يمينه ولا كفارة في حنثه»[٤]، وابن

---

(١)التمهيد ١٤/٣٦٧-٣٦٨.

(٢)شرح مختصر الخرقي، للزركشي ٧/٩٦.

(٣)الأم ٧/٦٤.

(٤)روضة الطالبين ٨/٧.

حزم يقول: «وأما من حلف بغير ما ذكر، أي شيء لا تحاش شيئا (يقصد غير الله تعالى بأسمائه وصفاته المختصة به) فليس حالفا، ولا هي يمين ولا كفارة في ذلك إذا حنث، ولا يلزمه الوفاء بما حلف بذلك، وهو عاص لله تعالى فقط، وليس عليه إلا التوبة من ذلك والاستغفار»[١]، ويقول ابن قدامة: «ولا تنعقد اليمين بالحلف بالمخلوق، كالكعبة والأنبياء، وسائر المخلوقات، ولا تجب الكفارة بالحنث فيها، هذا ظاهر كلام الخرقي، وقول أكثر الفقهاء»[٢]، وأما الأحناف فلم يعتبروا الحالف بالمخلوقات حالفا أصلا فضلا عن أن يرتبوا عليه حنثا أو كفارة[٣]، وفي المذهب المالكي يقول ابن عبد البر: «واليمين بغير الله منهي عنها مكروهة، ولا كفارة فيها»[٤]، وبهذا يتضح معنا أن ما حكاه شيخ الإسلام من انعقاد الإجماع على مقتضى هذا الضابط هو الأقرب للدقة لا سيما مع قول ابن حزم في "مراتب الإجماع"[٥]: «واتفقوا على أن من حلف ممن ذكرنا بحق زيد أو عمرو أو بحق أبيه أنه آثم ولا كفارة عليه» وهذا صريح في الإجماع على عدم انعقاد اليمين غير المشروعة، وعدم ترتب أي حكم عليها، من لزوم ولا كفارة.

معنى عدم المشروعية في الضابط

إذا تأملنا مفهوم المشروعية عند ابن تيمية نجد أنها تقوم على أساسين رئيسين مبنيين على قاعدته العظيمة التي يعتبرها من مباني الإسلام وأسسه

---

(١)المحلى ٢٨١/٦

(٢)المغني لابن قدامة ٤٧٢/١٣.

(٣)انظر: شرح فتح القدير ٦٩/٥، بدائع الصنائع ٨/٣.

(٤)الكافي ٤٤٨/١.

(٥)ص١٥٨، وانظر أيضا: موسوعة الإجماع لأبي جيب ١٢٩٤/٣.

الكبرى، وهي قاعدة "الإخلاص والمتابعة"[١]، وفي هذا الضابط لا يخرج مفهوم مشروعية اليمين عند ابن تيمية عن هذا المنهج العام، فدراستي لمفهوم هذا الضابط في فقه شيخ الإسلام تقرر لهذه المشروعية معنيين لا يكون العقد أو التصرف مشروعا إلا باكتمالهما، وهو ما يقابل مفهوم الانعقاد أو عدمه، الذي سبق لي شرحه وهما:

أولا: مشروعية الأصل

ويعني بالمشروعية هنا أن لا يكون العقد أو التصرف أيا كان مقصودا به غير الله تعالى، فإذا كان كذلك فهو غير مشروع الأصل، لفقدانه الأصل الأول من الأصول التي بنيت عليها الشريعة وفق قاعدة "الإخلاص والمتابعة" وهو الإخلاص، فكل عمل كان المقصود به غير الله تعالى فهو عمل غير مشروع، وإذا كان غير مشروع فلا يلزم به شيء، ولا يترتب عليه أي حكم، ومن هنا كانت اليمين المعقودة بغير الله أو لغير الله يمينا غير مشروعة؛ إذ المقصود بها غير الله؛ ولهذا أيضا شمل مفهوم هذا الضابط النذور غير المشروعة، كما يتناول الأيمان غير المشروعة؛ لأن النذر للمخلوقات أعظم من الحلف بها، فمن نذر لمخلوق لم ينعقد نذره ولا وفاء عليه ولا كفارة باتفاق العلماء، مثل من ينذر لميت من الأنبياء والمشائخ وغيرهم[٢]، ولهذا قرن بينهما في هذا الحكم في مواضع كثيرة من أجمعها قوله: «فإن كان النذر لغير الله فهو شرك، كالحلف بغير الله، ومثل هذا عليه أن يستغفر الله منه، ولا ينعقد نذره، كما لا ينعقد اليمين

---

(١) سبق أن أشرت لهذه القاعدة وأحلت إلى مواضع من تناولات ابن تيمية لها التي لا تنحصر كثرة، عند حديثي عن نذر التبرر، انظر: ص٣٩٠.

(٢)انظر: مجموع الفتاوى ٣٣/١٢٣

بالمخلوقات»[١]، ومنها قوله: «وأما إذا كان النذر لغير الله فهو كمن يحلف بغير الله، وهذا شرك فيستغفر الله منه، وليس في هذا وفاء ولا كفارة»[٢].

وكما حرص ابن تيمية على بيان شمول هذا المفهوم للنذور غير الشرعية، حرصا على ضبط المفاهيم والمسميات، وبيان حدود المصطلحات، حتى لا يدخل فيها ما ليس منها ولا يخرج منها ما هو داخل في حقيقتها، حرص أيضا على تأكيد عدم شموله للحلف بالطلاق والعتق والنذر وغير ذلك من أيمان المسلمين، فلا يصح وصفها بعدم المشروعية؛ لأنها أيمان لم يقصد بها تعظيم غير الله، ولا الحلف بغيره، بل هي في الواقع أيمان شرعية لأنها حلف بحكم من أحكام الله تعالى، أو التزام له، ويؤكد ابن تيمية شرعية هذه الأيمان، وعدم دخولها في مفهوم هذا الضابط من خلال الأوجه التالية:

(١) استعمال النبي ﷺ وصحابته رضي الله عنه لهذه الأيمان وتسميتهم لها يمينا كقوله ﷺ "النذر يمين"[٣]، وكما قال الصحابة رضي الله عنه لمن حلف بالهدي والعتق "كفر يمينك"[٤]، وقال عمر للذي حلف بالنذر: "كفر يمينك"[٥] كل ذلك دليل على مشروعية هذه الأيمان وإلا ما سماها النبي ﷺ وصحابته أيمانا وفرقوا بينها وبين الحلف بالمخلوقات، فنهوا عنها وسموها يمينا شركية وأمر النبي ﷺ من حلف بغير الله أن يقول

---

(١) العقود ص ٣٠

(٢)مجموع الفتاوى ١١/٥٠٤

(٣)سبق تخريجه في ص٦٢٥.

(٤) في حديث ليلى بنت العجماء وسيأتي تخريجه في ص ٧٨٦.

(٥)سبق تخريجه في ص ٦٢٥.

لا إله إلا الله[١] فيوحد الله ليكفر ما بدر منه من الشرك كما نهى عن الحلف بغير الله، وقال "لا تحلفوا بآبائكم" وفيه أيضا "من كان حالفا فليحلف بالله أو ليصمت"[٢] في الوقت الذي أمروا فيه الحالف بالنذر والعتق أن يكفر يمينه[٣].

(٢) وتسمية القرآن تحريم الحلال يمينا في قوله تعالى ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ لِمَ تُحَرِّمُ مَآ أَحَلَّ ٱللَّهُ لَكَ ۖ تَبْتَغِى مَرْضَاتَ أَزْوَٰجِكَ ۚ وَٱللَّهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ۝١ قَدْ فَرَضَ ٱللَّهُ لَكُمْ تَحِلَّةَ أَيْمَـٰنِكُمْ ۚ﴾ [التحريم١-٢]، وكذا ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَا تُحَرِّمُوا۟ طَيِّبَـٰتِ مَآ أَحَلَّ ٱللَّهُ لَكُمْ﴾ إلى قوله- ﴿ذَٰلِكَ كَفَّـٰرَةُ أَيْمَـٰنِكُمْ إِذَا حَلَفْتُمْ ۚ﴾ [المائدة٨٧-٨٩]، فسمى الله تحريم الحلال يمينا وحكم فيها بالكفارة ويؤكد سبب نزول الآيتين أن تحريم الحلال يمين سواء كان بسبب تحريمه ﷺ أكل العسل أو تحريمه مارية، كما أن الآية الثانية نزلت بسبب تحريم نفر من الصحابة لبعض المباحات كالنساء واللحم؛ ولهذا أفتى جمهور الصحابة كعمر وعثمان وابن مسعود وابن عباس أن تحريم الحلال يمين مكفرة فدل على أنها يمين شرعية[٤].

(٣) وإدخال العلماء لهذه الأيمان في أحاديث الاستثناء في اليمين

---

(١)من حديث أبي هريرة وسيأتي مخرجا قريبا في ص ٧١١

(٢)أخرجه البخاري برقم (٣٨٣٦) في كتاب مناقب الأنصار باب أيام الجاهلية (الفتح٧/١٨٧)، ومسلم برقم (١٦٤٦) في كتاب الأيمان (النووي ١١/١٠٦) من حديث ابن عمر، ولفظه عند البخاري "ألا من كان حالفا فلا يحلف إلا بالله فكانت قريش تحلف بآبائها فقال لا تحلفوا بآبائكم".

(٣)انظر: مجموع الفتاوى ٣٥/٢٧١

(٤)انظر: مجموع الفتاوى ٣٥/٢٧١-٢٧٢

يدل على أنها أيمان مشروعة.

(٤) وأن هذه الأيمان هي حلف بالله في الحقيقة وليس حلفا بغيره؛ لأن الحلف بصفات الله كالحلف به وهذه الأيمان هي حلف بصفات الله من الإيجاب والتحريم فالحالف بالطلاق إنما حلف على تحريم زوجته عليه والتحريم صفة من صفات الله والحالف بالنذر إنما حلف بإيجاب ما حلف به على نفسه والإيجاب من صفات الله فدل على أنها أيمان شرعية ليست من جنس الأيمان الشركية التي تكون معقودة لغير الله[١].

ثانيا: مشروعية الصورة

ينصرف مفهوم "اليمين غير المشروعة" إلى اليمين التي تكون معقودة لغير الله تعالى وهي التي جاء النهي عنها، ولهذا فإن مفهوم هذا الضابط يختص بهذه اليمين عند الإطلاق وهي المقصودة بهذا الوصف غالبا، ولكني رأيت أن ابن تيمية يعتبر اليمين التي اختل فيها القصد أيضا يمينا غير مشروعة بناء على المفهوم الذي سبق أن شرحته في التمهيد حول معنى الانعقاد عند ابن تيمية وأنه يشمل ما كان معقودا بأصله وما كان صحيح القصد وما ليس كذلك فهو غير منعقد، وقد رأيت أن معنى المشروعية في هذا الضابط يقارب معنى الانعقاد في فقه الأيمان عند ابن تيمية، وعلى هذا فمفهوم هذا الضابط يشمل الأيمان والنذور التي لم تشرع لانعدام القصد فيها كأيمان اللغو وعقود المكره ونحوها، أو لاختلاله كاليمين الغموس التي قصد بها ما لا يصح قصده بها فلم تشرع كما لم يشرع نكاح التحليل لنفس السبب، وعلى هذا فهذه الأيمان غير المشروعة

---

(١)انظر: مجموع الفتاوى ٣٥/٢٧٣

هي أيمان غير منعقدة، وحكم غير المشروع من العقود هو حكم غير المنعقد منها وهو الإهدار وعدم الاعتبار فلا حنث فيها ولا كفارة كما هو مقتضى هذا الضابط، وهذا ما أعنيه "بمشروعية الصورة" أي صورة العقد في مقابل أصله وهو أمر وثيق الصلة بالأصل الثاني في قاعدة "الإخلاص والمتابعة" التي أشرت إليها وهو: المتابعة فاليمين التي لا تكون وفق ما شرع الله تعالى في الأيمان والنذور فهي غير مشروعة بصورتها حتى ولو كانت كذلك بأصلها إذا كان العاقد لم يقصد بها غير الله، والله تعالى أعلم بالصواب.

أدلة الضابط

(١) بنى شيخ الإسلام ابن تيمية استدلاله على هذا الضابط على أساس القاعدة الأصولية "النهي يقتضي الفساد"، فهو يرى: «أن كل عقد يباح تارة ويحرم تارة كالبيع والنكاح - ومثله الأيمان والنذور - إذا فعل على الوجه المحرم لم يكن لازما نافذا كما يلزم الحلال الذي أباحه الله ورسوله ﷺ»[١]؛ لأنه لو لم يجعل نهي الشارع عن الشيء دليلا على فساده وعدم ترتب حكم عليه لخلت الأوامر والنواهي الشرعية من فائدة لعدم الفرق بين الصحيح والباطل من التصرفات؛ إذ ليس في نصوص الشارع إلا الأمر والنهي والتحليل والتحريم، ليس فيها ذكر اشتراط ولا منع ولا سبب، وإنما يستفاد ذلك من أمثال هذه الألفاظ، فدل على أن الصحة تستفاد من الأمر والتحليل والقبول كما يدل النهي عن عمل أو تحريمه أو رده أو عدم قبوله على فساده[٢]؛ ولهذا فالنصوص الدالة على النهي عن الحلف بغير الله دالة على عدم انعقاد هذه اليمين وعدم ترتب شيء

---

(١)مجموع الفتاوى ١٨/٣٣

(٢)انظر: مجموع الفتاوى ٢٩/٢٨١-٢٨٣، ٣٣/٢٤-٢٥، ٧١، ٨٧-٩٠

عليها[١]، ومما يدل على تحريم هذه اليمين ما يلي:

أ- قوله ﷺ: "من كان حالفا فليحلف بالله أو ليصمت" وفيه أيضا قوله: "إن الله ينهاكم أن تحلفوا بآبائكم"[٢].

ب- وقوله ﷺ: "من حلف بغير الله فقد أشرك"[٣].

ج- وقوله ﷺ: "من حلف فقال في حلفه واللات والعزى فليقل: لا إله إلا الله"[٤].

(٢) «أن الشارع يحرم الشيء لما فيه من المفسدة الخالصة أو الراجحة ومقصوده بالتحريم المنع من ذلك الفساد، وجعله معدوما، فلو كان مع التحريم يترتب عليه من الأحكام ما يترتب على الحلال فيجعله لازما نافذا كالحلال لكان إلزاما منه بالفساد الذي قصد عدمه، فيلزم أن يكون ذلك الفساد قد أراد عدمه مع أنه ألزم الناس به، وهذا تناقض ينزه عنه الشارع ﷺ»[٥].

(٣) ومما استدل به شيخ الإسلام ابن تيمية على حجية هذا الضابط في أكثر من موضع الإجماع علي معناه، واتفاق الفقهاء على القول به

---

(١)انظر: مجموع الفتاوى٣٣/١٢٢-١٢٥، وقد سبق في التمهيد أن تناولت هذا المعنىباستفاضة أكثر، انظر: ص٣٤٩ ـ ٣٥٠.

(٢)سبق تخريجه في ص ٧٠٩.

(٣)سبق تخريجه في ص ٢٥٠.

(٤)أخرجه البخاري برقم (٤٨٦٠) في كتاب تفسير القرآن باب"أفرأيتم اللات.."(الفتح٨/٧٨٧)، ومسلم برقم (١٦٤٧) في كتاب الأيمان (النووي ١١/١٠٦-١٠٧) من حديث أبي هريرة.

(٥)مجموع الفتاوى ٣٣/٢٥

والعمل بمقتضاه[١].

من فروع الضابط

يتفرع على هذا الضابط فروع كثيرة متجددة، فكل يمين غير مشروعة بأصلها أو وصفها، فحكمها بمقتضى هذا الضابط السقوط وعدم الاعتبار، فلا كفارة فيها، ولا حنث على عاقدها، سواء كانت موجودة أو ستوجد، ومن الفروع التي أوردها ابن تيمية على هذا المعنى ما يلي:

(١) الحلف بالمخلوقات كالكعبة والملائكة والمشائخ والملوك الآباء ونحو ذلك كأن يقول: "وأبي لأفعلن أو لن أفعل" فهذه يمين غير مشروعة فلا كفارة فيها ولا حنث لأنها معقودة لغير الله تعالى[٢].

(٢) والحلف بالنبي ﷺ وغيره من الأنبياء يمين غير مشروعة على الراجح فلا يترتب عليها حنث ولا كفارة ولا يجب الوفاء بموجبها؛ لأن اليمين من خصائص المرسِل لا يشاركه فيها المرسَل[٣].

(٣) والنذر للمخلوقات كذلك لا ينعقد ولا يترتب عليه وفاء ولا كفارة؛ لأنه غير مشروع، كالنذر للأموات من الأنبياء والمشائخ وغيرهم[٤].

* * * * *

(١) وقد سبق أن أفضت في بيان أقوال العلماء في الإجماع على مقتضى هذا الضابط

(٢) انظر: مجموع الفتاوى ٣٣/١٢٢

(٣) انظر: العقود ص ٨٥-٨٨

(٤) انظر: مجموع الفتاوى ٣٣/١٢٣

الضابط التاسع

أيمان الحالفين لا تغير شرائع الدين[١]

شرح الضابط

المقصود بهذا الضابط أن اليمين لا تأثير لها في مقابل ما يأمر به الدين، بمعنى أنها لا تلزم فيما يناقض الشرع، فهي لا تجعل المباح حراما إذا حلف على تركه، كما لا تحول المحرم مباحا إذا حلف على فعله، بل يبقى المباح قبل اليمين مباحا بعدها، كما يظل المحرم محرما بعدها[٢]، وباختصار يهتم هذا الضابط بحكم اليمين المنعقدة غير الصحيحة، كما اعتنى الذي سبقه بحكم اليمين غير المنعقدة، وهناك عرفنا أن تلك اليمين تعتبر ملغاة ولا اعتبار لها لعدم انعقادها وعدم مشروعيتها، وهنا سنعرف أن اليمين التي يخالف مقتضاها أوامر الشرع أو نواهيه، تكون منعقدة ولكنها غير صحيحة، بمعنى أنها تلزم بها الكفارة، ولكنها لا تلزم عاقدها بالوفاء بموجبها؛ لأن موجب الشرع أولى بالوفاء.

كان مفسوخا، إما باطلا وإما مكفرا، فأحدث الشيطان للناس عقودا ظنوها لازمة، وصار من يريد مخالفة أمر الله ورسوله ﷺ يعاقد بها، كالحلف بالمشي إلى مكة، والصدقة بكل المال، وبالطلاق والعتاق، والظهار، ونحو ذلك، صار من يحلف أو يُحلَّف على أمر لا يمكن نقضه يحلف بذلك، وإن كان حالفا أو محلفا على معصية الله ورسوله ﷺ، وتعدي حدوده، وتضييع حقوقه، ولهذا كان كل من أظهر مخالفة الله ورسوله ﷺ مولعا بهذه العقود أكثر من غيره، فقد ذكر الفقهاء أن أول من أحدث أيمان البيعة: الحجاج، فحلف الناس بالطلاق والعتاق وصدقة المال - زاد بعضهم والحج، مع التحليف باسم الله، ثم زاد فيه من استن به زيادات»[١]، وهو بهذا يشرح لنا بوضوح ما سبق أن قررناه من عدم صحة الأيمان والنذور المنهي عنها، بناء على قاعدة "النهي يقتضي الفساد" على الوجه الذي سبق أن شرحناه، وهو هنا يريد أن يقول: إن كل عقد يشتمل على معصية فهو عقد لا يجوز الوفاء بموجبه، وعدم الوفاء به يعني أنه: إما باطل بأصله بمعنى أنه غير منعقد إذا لم تتوفر فيه عناصر الانعقاد التي سبق لنا بيانها، وفي هذه الحالة لا يترتب عليه شيء مطلقا فلا حنث فيه ولا كفارة، وهذا ما تولى الضابط الذي سبق هذا بيانه، وإما أنه منعقد غير صحيح، إذا توفرت فيه شروط ذلك وفي هذه الحالة لا يجوز الوفاء به أيضا لعدم صحته، وتجب فيه الكفارة مع ذلك لانعقاده ، وهذا معنى قوله: "إما باطلا وإما مكفرا" فهو يعني بالباطل هنا غير المنعقد أصلا فلا يترتب عليه شيء لا كفارة ولا وفاء، ويعني بالمكفر المنعقد غير الصحيح فترتب عليه الكفارة ولا يترتب عليه الوفاء، فيبقى العقدان: غير المنعقد والمنعقد غير الصحيح متفقان في عدم الوفاء لعدم صحتهما والوفاء هو

---

(١)العقود ص ٣١.

ثمرة الصحة إذ هو مقصودها كما سبق، ويختلفان في كون غير المنعقد ملغى الاعتبار بأصله فلا كفارة فيه مع ذلك ولا حنث، والمنعقد غير الصحيح تلزم فيه الكفارة لانعقاده بتوفر مقومات العقد إذا كان بالله أو لله على مستقبل مقصود كما سبق.

صيغة أخرى للضابط

تعتبر الصيغة التي صدرت بها هذا الضابط أوسع الصيغ استخداما في هذا المعنى عند ابن تيمية، وأكثرها تكرارا في فقهه، وأقربها إلى مفهوم التقعيد بجمعها بين الشمول والدقة والاختصار، ولقد جاء في كلام شيخ الإسلام معنى هذا الضابط في صيغ أخرى أكثر تنصيصا وتعميما، كقوله: **«عقود الحالفين والناذرين ونحوهم كل ما خالف أمر الله ورسوله ﷺ منها فهو باطل»**[١]، وقوله: **«كل يمين أو نذر أو عقد أو شرط تضمن ما يخالف أمر الله ورسوله ﷺ فإنه لا يكون لازما»**[٢].

وهذه الصيغ تؤكد المفهوم الذي يسعى هذا الضابط لتأصيله وتقعيده، وهو إبطال أثر العقود في مقابل أحكام الشرع، إذا ناقضتها أو خالفتها، ولكنه يضيف لهذا التأكيد فوائد مهمة منها:

أولا : تفسير معنى "تغيير شرائع الدين" في الضابط

قول ابن تيمية في هذه الصياغة "ما يخالف أمر الله ورسوله ﷺ" يفسر لنا معنى قوله في الصيغة الأخرى "تغيير شرائع الدين" فمعناه: إذا كانت اليمين تشتمل على الأمر بفعل ما نهى الله ورسوله ﷺ عن فعله، أو تنهى عن فعل ما أمر الله ورسوله ﷺ بفعله، فحينئذٍ تكون متضمنة لما يوجب

---

(١) العقود ص ٢١

(٢)مجموع الفتاوى ٣٥/٣٣٦.

تغيير شرائع الدين، إذ شرائع الدين ما أمر الله ورسوله ﷺ به، وما نهيا عنه، وكل ما ناقض أوامرهما أو نواهيهما فهو تغيير لشرائع الدين وأحكامه.

ثانيا: بيان حكم الأيمان المخالفة "لشرائع الدين"

قول ابن تيمية هنا "لا يكون لازما" هو حكم صريح على هذا النوع من الأيمان بعدم اللزوم، وهو يفسر لنا بشكل تطبيقي معنى عدم تغييرها لشرائع الدين من حيث الحكم، فإذا لم تكن مغيرة لشرائع الدين لمجيئها على خلاف ما أمر الله به ورسوله ﷺ، فما حكمها عمليا، هل تكون مهدرة لا اعتبار لها، كالأيمان غير المنعقدة لعدم شرعيتها، والتي سبق الحديث عنها؟، أو أن لها حكما آخر مختلفا؟، هذا ما يفسره لنا مفهوم "عدم اللزوم" في هذه الصياغة.

إن قول ابن تيمية "لا يكون لازما" يفسر لنا مقصوده بمفهوم "البطلان" الذي حكم به على هذا النوع من العقود في الصيغة الأخرى، وهو معنى يرادف عنده معنى الفساد كما سبقت الإشارة، ويورده عادة في سياق حكمه على أنواع العقود المختلفة، وقد يكون مرادا به "عدم الانعقاد" كما قد يقصد به "عدم الصحة".

وقد سبق أن أشرت إلى أن ابن تيمية يستخدم مصطلح "عدم اللزوم" مرادفا لمعنى "عدم الصحة"، فعندما يقول عن عقد ما إنه "غير لازم" فغالبا ما يعني أنه "غير صحيح"، كما سبق أن بينت معنى الصحة عند ابن تيمية، وأنها مرتبة أعلى من مرتبة الانعقاد، فقد يكون العقد منعقدا صحيحا أو غير صحيح، بينما لا يكون العقد غير منعقد وصحيح، وعلى هذا فشيخ الإسلام يعني بهذا الضابط في هذه الصيغة: أن العقد الذي توفرت فيه شروط الانعقاد ولكنه اشتمل على ما يخالف أمر الله ورسوله ﷺ فكان بذلك معصية، ولا يكون كذلك إلا إذا اقتضى فعل محرم أو ترك واجب،

ففي هذه الحالة يكون عقدا غير صحيح مع انعقاده، فلا يجوز الوفاء به؛ لعدم صحته، وهذا معنى عدم اللزوم هنا، وتجب به الكفارة لانعقاده، وذلك ما يتناوله بالتفصيل حين يشرح لنا مفهوم هذا الضابط، ويوضح لنا معناه، فيقول:

«فإن كان المنذور مما أمر الله به، وإلا جعل عليه كفارة يمين، وكذلك الحالف إنما أمره أن يكفر يمينه إذا حلف على يمين فرأى غيرها خيرا منها اعتبارا بالمقصود في الموضعين، فإذا كان المراد ما يحبه الله ويرضاه أمر به، وهو النذر الذي يوفى به وإن كان بصيغة القسم، وإن كان غيره أحب إلى الله وأرضى منه، أمر بالأحب الأرضى لله وإن كان بصيغة النذر، وأمر بكفارة يمين، وهذا كله تحقيقا لطاعة الله ورسوله ﷺ، وأن يكون الدين كله لله، وأن كل يمين أو نذر أو عقد أو شرط تضمن ما يخالف أمر الله ورسوله ﷺ فإنه لا يكون لازما، بل يجب تقديم أمر الله ورسوله ﷺ على كل ذلك، فكلما يقصده العباد من الأفعال والتروك إن كان مما أمر الله به ورسوله ﷺ فإن الله يأمر به وبالإعانة عليه، إن كان مما نهى الله عنه ورسوله ﷺ، فإن الله ينهى عنه وعن الإعانة عليه، وإن كان من المباحات فهو مع النية الحسنة يكون طاعة ومع النية السيئة يكون ذنبا، ومع كل منهما لا هذا ولا هذا»[1].وقد يكون قوله الآخر أوضح بيانا لهذا المعنى الذي يرمي إليه في صيغ هذا الضابط المختلفة، وهو قوله: «عقود الحالفين والناذرين ونحوهم، كل ما خالف أمر الله ورسوله ﷺ منها فهو باطل، فالناذر لا يجب عليه أن يوفي بنذره إلا إذا كان طاعة لله، فإن كان معصية لم يجز الوفاء به، وإن كان مباحا كان مخيرا، فإنه ليس لناذر ولا حالف أن يغير أمر الله ورسوله ﷺ فيجعل ما ليس بطاعة طاعة، كما ليس

---

(١)مجموع الفتاوى ٣٥/٣٣٦-٣٣٧.

له أن يجعل ما هو طاعة غير طاعة»[١].

ثالثا : بيان وجه وجوب الكفارة في هذه الأيمان

ويترتب على مفهوم "عدم اللزوم" الذي فرقنا بينه وبين "عدم الانعقاد " بيان وجه مشروعية الكفارة في اليمين التي لا يلزم الوفاء بها، في الوقت الذي لا تشرع الكفارة في اليمين غير المنعقدة، وهذه مهمة أخرى تقوم بها هذه الصيغ لهذا الضابط، وهي التوفيق بين إلغاء العقود والالتزامات التي تخالف الشرع كما هو مقتضى الضابط، وبين إلزام عاقدها بالكفارة، لما بين إلغاء الاعتبار - الذي يستلزم أن لا يترتب على العقد شيء كالعقود الفاسدة غير المنعقدة - وبين ترتب الكفارة على مخالفة العقد من تناقض، وهو الأمر الذي تولى شيخ الإسلام تفسيره وهو يستطرد في شرحه لهذه الصيغة فيقول: «..الشرع دائما في الأيمان والنذور والشروط والعقود يبطل منها ما كان مخالفا لأمر الله ورسوله ﷺ، لكن إذا كان قد عقد تلك الأمور بإيمانه بالله شرعت الكفارة ماحية لمقتضى هذا العقد فإنه لولا ذلك لكان موجبه الإثم إذا خالف يمينه؛ ولهذا سمي حنثا»[٢]، وبهذا يظهر تفريق الشيخ بين اليمين غير المنعقدة إما لفوات شرط في المحلوف به فلم تكن من أيمان المسلمين، أو لعدم القصد إلى مقتضاها كيمين اللغو، أو لتوجه القصد بها إلى ما لا تنعقد به كيمين الغموس، وبين اليمين المعقودة على ما يخالف مقصود الشارع، فوجبت الكفارة في الثانية دون الأولى مع بطلان أثر الاثنتين، ووجه التفريق أن اليمين الأولى لم تنعقد ابتداء لفوات محل انعقادها وركنه فلم تنعقد بالله ولا له، أو لم يتوفر فيها القصد الصحيح الذي يلزم لانعقادها، بينما اليمين الثانية صادفت محلا صالحا

---

(١) العقود ص ٢١

(٢)مجموع الفتاوى ٣٣٧/٣٥.

لانعقادها فانعقدت فهي بالله أو له، ووجد قصد صحيح من الحالف إليها ولكن تعذر ترتب أثرها عليها من إيجاب أو تحريم لمعنى آخر خارج حقيقتها فلزمت الكفارة لرفع موجب مخالفتها بعد انعقادها حيث لم يمكن - لمانع شرعي معتبر - الوفاء بمقتضاها، والكفارة قد شرعت لهذا الغرض، وهو رفع إثم المخالفة في اليمين المعقودة باسم الله أو له، وقد سبق أن بينت تفريق ابن تيمية بين معنى انعقاد العقد وبين صحته، وذكرت أن الكفارة تدور مع انعقاد اليمين وإن لم تكن صحيحة، فيكفي في انعقادها أن تكون لله أو به مع القصد الصحيح فيها، بينما لا تكون صحيحة إلا إذا وافقت مقصود الشارع، فلم تكن فيها معصية، وفي هذه الحالة يلزم منها ما يلزم من العقد الصحيح وهو لزوم الوفاء أو جوازه على التفصيل الذي سبق.

رابعا: شمول معنى الضابط لكل العقود التي تخالف مقتضيات الشرع

عبارة "كل يمين أو نذر أو عقد أو شرط تضمن ما يخالف..."، وعبارة "عقود الحالفين والناذرين ونحوهم كل ما خالف..." تعطي لمفهوم الضابط تعميما أكثر مما دلت عليه عبارة "أيمان الحالفين"، هذا مع الشمول الذي لا تخلو منه هذه العبارة أيضا، إلا أن تفوق هذه الصياغة جاء في جمعها مع الشمول التنصيص على هذا الشمول، بما نصت عليه من أمثلة لشتى أنواع العقود فبينت شمول هذا المعنى للعقود المفردة من الأيمان والنذور، والمقترنة وهي أكثر العقود[1]، بالإضافة إلى متعلقات العقود من

---

(١) سبق أن أشرت إلى أن ابن تيمية يرى انقسام العقود من حيث إرادة العاقدين إلى عقود مفردة وهي التي انفردت فيها إرادة العاقد كعقود الأيمان والنذور، وعقود مقترنة وهي التي اقترنت فيها إرادة عاقدين كالبيع والنكاح، راجع مبحث الأيمان

=

شروط ونحوها، بينما جاءت عبارة "أيمان الحالفين" دالة على العموم بمجرد صيغة الجمع التي وضعت فيها، وبما تؤديه من تمثيل لبقية العقود باعتبارها جزءا منها، من باب دلالة الجزء على الكل، وبالجملة فإن قول ابن تيمية في هذه الصياغة: "كل يمين أو نذر أو عقد أو شرط تضمن ما يخالف أمر الله ورسوله ﷺ"، وقوله: "عقود الحالفين والناذرين ونحوهم ما خالف أمر الله ورسوله منه فهو باطل"، نص صريح واضح على أن مفهوم هذا الضابط عند ابن تيمية يشمل جميع أنواع العقود سواء تلك التي تقع بإرادة مفردة كالنذر واليمين والطلاق و العتق والوقف والوصية ونحوها، أو المقترنة كالبيع والنكاح والخلع ونحوها، وملحقات العقود كالشروط، لا يلزم منها شيء تضمن ما يخالف شرع الله، ولكنه مع ذلك قد يكون منعقدا فيلزم فسخه، أو يحل بالقبض، أو تلزم به الكفارة، ولكنه لا يجب ولا يلزم بحال الوفاء بمقتضاه، إذ معنى عدم لزومه عدم صحته، كما بيناه، والله أعلم.

الاتفاق على مفهوم الضابط

وشيخ الإسلام ابن تيمية يعتبر هذا المعنى محل اتفاق بين المسلمين، وما جاء عن بعض الفقهاء مما قد يفهم منه أن اليمين توجب أو تحرم فمعناه: أنها تقتضي إيجابا يرتفع بالكفارة، ولم يقل أحد أنها توجب إيجابا لا ترفعه الكفارة أو تحرم تحريما لا ترفعه الكفارة، بل ولا قال أحد إنه يحرم عليه فعل المحلوف به قبل التكفير، بل اتفقوا على جواز الحنث قبل التكفير[1]؛ ولهذا يقول الإمام النووي رحمه الله مؤكدا ذلك بعد أن بين فروعا وأدلة متعددة على مقتضى هذا الضابط: «...وقد حصل بما ذكرناه

والنذور في التمهيد في ص ٣٤٩ ـ ٣٥٠.

(١)انظر: العقود ص ٢٢

أن اليمين لا تغير حال المحلوف عليه عما كان، وجوبا وتحريما وندبا وكراهة وإباحة»[١]؛ ولهذا استدرك عليه صاحب "مغني المحتاج" تفضيله في "المنهاج" ترك الحنث في الحلف على المباح، قائلا: «فيه تغير للمحلوف عليه، ولذلك رجح بعضهم أن فيه التخيير بين الحنث وعدمه فيكون جاريا على القاعدة»[٢]، وقد صرح بهذا الإجماع الإمام الشاطبي بقوله: «وعلى ذلك جرت الفتيا في الإسلام: إن من حرم على نفسه شيئا مما أحل الله له فليس ذلك التحريم بشيء، فليأكل إن كان مأكولا، وليشرب إن كان مشروبا، وليلبس إن كان ملبوسا، وليملك إن كان مملوكا، وكأنه إجماع منهم منقول عن مالك وأبي حنيفة والشافعي وغيرهم»[٣].

معنى تحريم اليمين للفعل

ومما ينبغي علمه أيضا في هذا الصدد، أنه يجب التفريق بين قولنا بمقتضى هذا الضابط وبين كون اليمين توجب الامتناع عن الفعل على الوجه الذي قرره ابن تيمية بقوله: «كل يمين توجب امتناعه عن الفعل فقد حرمت عليه الفعل»[٤]، وذلك أن الله سبحانه وتعالى قال﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ لِمَ تُحَرِّمُ مَآ أَحَلَّ ٱللَّهُ لَكَۖ﴾ إلى قوله ﴿قَدْ فَرَضَ ٱللَّهُ لَكُمْ تَحِلَّةَ أَيْمَٰنِكُمْۚ﴾ [التحريم١-٢] وقال ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَا تُحَرِّمُوا۟ طَيِّبَٰتِ مَآ أَحَلَّ ٱللَّهُ

---

(١) روضة الطالبين ٨/ ٢٠

(٢)مغني المحتاج ٤/ ٣٢٦

(٣) الاعتصام للشاطبي ١/ ٣٢٦-٣٢٧

(٤)مجموع الفتاوى ٣٥/ ٢٧٢

لَكُمۡ﴾ إلى قوله- ﴿ذَٰلِكَ كَفَّٰرَةُ أَيۡمَٰنِكُمۡ إِذَا حَلَفۡتُمۡۚ﴾ [المائدة٨٧-٨٩]، فسمى الله التحريم يمينا، أو اليمين تحريما؛ لأنه إما أن يريد بها التحريم بلفظ الحرام، أو التحريم باليمين، أو التحريم مطلقا، وفي كل الحالات فقد سمى الله ما يمنع من الفعل تحريما للحلال[1]، وهذا في ظاهره يتناقض مع ما تقرر بهذا الضابط، من أن اليمين أو غيرها من العقود لا تحرم حلالا ولا تحل حراما، وهذا الإشكال يحله ويجلو غموضه الجوابان التاليان:

الجواب الأول: أن معنى التحريم في هذا السياق القرآني ليس التحريم الذي يقصد نفيه في هذا الضابط، فهما تحريمان متغايران فلا تعارض بينهما، والتغاير بينهما ثابت لأن التحريم في هذه الآيات تحريم شرطي والتحريم المقصود في الضابط نفيه هو التحريم الشرعي، ووجه اتفاقهما أن كل تحريم يعني الامتناع عن الفعل، إذ أن تلك ثمرة التحريم وغايته، فلما كانت اليمين على الترك تحمل الحالف على ترك ما حلف عليه، صح وصفها بالتحريم، ولكن التحريم الشرعي لازم، والشرطي غير لازم، وهذا هو الفرق بينهما بكل دقة واختصار، فلا يلزم من تسمية يمين الترك تحريما أن يلزم الحالف الالتزام بها، وإن كانت من حيث المعنى تقتضي ذلك، وهذا بخلاف التحريم الشرعي الذي يلزم المكلف الالتزام به على كل حال؛ ولهذا جاء في القرآن النهي عن هذه اليمين في شكل استفهام إنكاري للنبي ﷺ وأمته ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ لِمَ تُحَرِّمُ مَآ أَحَلَّ ٱللَّهُ لَكَۖ﴾ [التحريم١]، وجاء في الآية الأخرى في شكل نهي صريح للأمة جمعاء ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تُحَرِّمُواْ طَيِّبَٰتِ مَآ أَحَلَّ ٱللَّهُ لَكُمۡ وَلَا تَعۡتَدُوٓاْۚ إِنَّ

---

(١) انظر: مجموع الفتاوى ٣٥/٢٧٢

ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ ٱلْمُعْتَدِينَ﴾ [المائدة٨٧]، ثم جاء في سياق كلتا الآيتين بيان المخرج من هذا التحريم غير الملزم وهو الكفارة، وعدم إلزامية هذا التحريم المبنية على نهي الشارع عنه، هي التي جعلت الفقهاء يجمعون كما أشرت على أن اليمين لا تلزم الحالف بالامتناع عن المحلوف عليه إلى أن يكفر، بل له أن يأتي المحلوف عليه فورا إذا كان مباحا قبل اليمين ثم يكفر بالاتفاق، والكفارة ليس لأنه ارتكب حراما بالحنث فارتكاب الحرام لا كفارة له، ولكن لأنه نقض موجب عقده باليمين، فكان دور الكفارة فقط منع هذا الإثم المترتب على هذه المخالفة، وليس إباحة ما كان حراما فالحرام الشرعي لا سبيل إلى إباحته، كما أن المباح لا سبيل إلى تحريمه على الوجه الشرعي، وهذا معنى قول ابن تيمية: «ومعلوم أن اليمين بالله لم توجب الحرمة الشرعية، لكن لما أوجبت امتناع الحالف من الفعل فقد حرمت عليه الفعل تحريما شرطيا لا شرعيا، فكل يمين توجب امتناعه عن الفعل فقد حرمت عليه الفعل»[1]، ويشهد لهذا المعنى وهو كون التحريم ومثله الإيجاب الذي تتضمنه أيمان الحالفين وعقودهم هو تحريم وإيجاب غير ملزم، وأن تسميته بذلك تسمية مجازية علاقتها مجرد المنع في كل منهما، يشهد لذلك حديث "لا يمين عليك ولا نذر في معصية الرب ولا في قطيعة رحم"[2] فمن دلالاته - كما سأذكر عند حديثي في الأدلة - الإشارة إلى أن اليمين والعقد الوارد على خلاف مقصود الشارع لا يتضمن الإلزام بما فيه من إيجاب ولا تحريم، وإن كان يقتضي ذلك من حيث الظاهر فإن ظاهر اليمين تحريم الفعل لتضمنها المنع منه، وظاهر النذر إيجاب الفعل لحمله الناذر عليه، ولكن ذلك التحريم وهذا الإيجاب لا

---

(١)مجموع الفتاوى ٣٥/٢٧٢

(٢)سبق تخريجه في ص٣٤٤.

يلزمان العاقد لمجيئهما خلاف مقصود الشارع باشتمالهما على معصية، وهذه الدلالة في الحديث رجحها ابن تيمية كما سيأتي باستدلال عمر رضي الله عنه به على هذا المعنى، عندما أفتى الرجل الذي نذر لجاجا أن يتصدق بكل ماله إذا سأله أخوه قسمة التركة بينهما، فأخبره عمر رضي الله عنه أن الإيجاب أو التحريم الذي تضمنه عقده لا يلزمه لأنه معصية، واستدل في إثبات هذا المعنى بهذا الحديث فترجحت تلك الدلالة فيه لذلك[١].

الجواب الثاني: أن هذا التحريم الشرطي مع عجزه وقصوره من ناحية الإلزام، إلا أن هذا المقدار الضئيل من التحريم الذي يحمل الحالف على الامتناع من الفعل، وهو قدر تفرضه التسمية على الأقل، لم تكن لتناله اليمين ولا غيرها من تصرفات المكلف إلا بناء على إذن من الشارع، وهذا يفسر لنا من بعض الوجوه معنى الشرطية في هذا التحريم، وهو تعليق الشارع له على فعل من أفعال المكلف كما علق تحريم الزوجة بالطلاق وهو من أفعال المكلف، وكذا علق تحريم المحلوف عليه على يمين الحالف، فأوجب هذا التعليق امتناعا غير ملزم للمكلف، ولكنه في الحقيقة بإذن الشارع، وبفعل منه، وهذا التعليق في هذا التحريم هو الوصف الذي تعلق به معنى الشرطية، وهو الذي تعلق به إذن الشارع وفعله، إذ هو الذي علقه وجعله شرطا، ولولا أنه جعل اليمين مانعة من الفعل لما أوجبت المنع، كما أنه لو لم يجعل الطلاق البائن مانعا من قرب الزوجة لما لزم منه ذلك، ويبقى هذا المنع المتعلق بفعل المكلف أقل إلزاما من المنع المشروع ابتداء، وهذا ما قرره ابن العربي بقوله: «والذي نعتقده أن اليمين تحرم المحلوف عليه فإنه إذا قال: والله لا دخلت الدار،

---

(١) انظر: مجموع الفتاوى ٢٨١/٣٥

فإن هذا القول قد منعه من الدخول حتى يكفر فإن أقدم على الفعل قبل الكفارة لزمه أداؤها، والامتناع هو التحريم بعينه، والباريء تعالى هو المحرم وهو المحلل، ولكن تحريمه يكون ابتداء كمحرمات الشريعة، وقد يكون بأسباب يعلقها عليه من أفعال المكلفين كتعليق التحريم بالطلاق، والتحريم باليمين، ويرفع التحريم الكفارة مفعولة أو معزوما عليها»[1]، وهذا المفهوم في فقه ابن تيمية أوسع من أن يعمل في مجال الأيمان وحسب، بل هو يرى شموله لسائر عقود المكلف ذات الصفة الإلزامية، ويقرر: «أن العقود والفسوخ إثبات الله لا تثبت إلا بإذن الشارع»[2]؛ ولهذا فإن صفة الإلزام هذه لم تنلها هذه التصرفات جميعا إلا بإذن من الشارع، وهو يرى أن هذا الإذن هو إذن كلي لا جزئي، بمعنى أن الإذن الشرعي بإعطاء صفة الإلزام لتصرفات المكلفين، إنما جاء على شكل قاعدة كلية تنتظم جزئيات وفروع متعددة، وتلك صفة ضرورية حتى تكتسب صبغة التعميم اللازم في مثل هذا الوضع العام، وتكتمل جوانب نظرية ابن تيمية في الإلزام الشرطي المستمد من الشرع، بعد علمنا بأن موجب هذا الإلزام هو الشرع في الأصل بقواعده الكلية العامة، ثم المكلف باختياره لهذا الإلزام المعين، تكتمل عناصر هذه النظرية بعلمنا بالجانب الآخر الذي يتعلق بكيفية رفع موجبات العقود والتصرفات الشرطية التي أعطاها الشرع صفة الإلزام، وهو الجانب الذي يفسر لنا ما سبق أن قررناه من ضعف هذا الإلزام الشرطي الطارئ عن قسيمه الشرعي الأصلي، حيث يمكن للعاقد أن يرفع موجبات تصرفاته الشرطية المعينة، كما كان له كذلك أن يثبت موجباتها المعينة، وكل ذلك بإذن كلي عام من

---

(١) أحكام القرآن لابن العربي ٢/١٥٢

(٢) مجموع الفتاوى ٣٥/٣١٧

الشارع، وهذا وجه الضعف في هذا الإلزام في كون الخروج من تبعته وإنهاء الالتزام به راجعا إلى المكلف نفسه، وهذا الجانب الذي تتولاه الكفارة في مثل مسائل الأيمان، كما تتولاه أحكام الخيار والفسخ للعيب والإقالة ونحوها في بقية أنواع العقود المختلفة[١].

وبهذا يظهر لنا أن التحريم الذي في أيمان المكلفين حتى على القول بإثباته هو تحريم من الشارع نفسه في الحقيقة وليس من الحالف وبالتالي فلا تشتمل اليمين وغيرها من عقود المكلفين بهذه الصورة على ما يقتضي تغيير شرائع الدين حتى مع قولنا بأن اليمين التي تمنع الفعل اقتضت تحريمه، والله تعالى أعلم بالصواب.

العقد المخالف للشرع لا يملك الإلزام مهما تغلظ

وإذا كانت اليمين وغيرها من العقود لا تملك القدرة على تغيير ما شرعه الله، ولا تبديل أحكامه، فلا يمكن أن تملك هذه القدرة مهما عظمت وتغلظت وقول الحالف: «الطلاق يلزمني على مذاهب الأئمة الأربعة، أو على مذهب من يلزمه بالطلاق، لا من يجوز في الحلف به كفارة، أو فعلي الحج: على مذهب مالك بن أنس، أو فعلي كذا على مذهب من يلزمه من فقهاء المسلمين، أو فعلي كذا على أغلظ قول قيل في الإسلام، أو فعلي كذا أني لا أستفتي من يفتيني بالكفارة في الحلف بالطلاق، أو الطلاق يلزمني لا أفعل كذا ولا أستفتي من يفتيني بحل يميني أو رجعة في يميني، ونحو هذه الألفاظ التي يغلظ فيها اللزوم تغليظا يؤكد به لزوم المعلق عند الحنث؟ لئلا يحنث في يمينه؛ فإن الحالف عند اليمين يريد تأكيد يمينه بكل ما يخطر بباله من أسباب التأكيد، ويريد منع نفسه

---

(١)انظر: مجموع الفتاوى ٢٩/١٥٣-١٥٤

من الحنث فيها بكل طريق يمكنه، وذلك كله لا يخرج هذه العقود عن أن تكون أيمانا مكفرة، ولو غلظ الأيمان التي شرع الله فيها الكفارة بما غلظ، ولو قصد أن لا يحنث فيها بحال: فذلك لا يغير شرع الله وإيمان الحالفين لا تغير شرائع الدين، بل ما كان الله قد أمر به قبل يمينه فقد أمر به بعد اليمين، واليمين ما زادته إلا توكيدا»[١].

أدلة الضابط

(١) منها قوله تعالى: ﴿قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ ٱللَّهِ ٱلَّتِيٓ أَخْرَجَ لِعِبَادِهِۦ وَٱلطَّيِّبَٰتِ مِنَ ٱلرِّزْقِۚ﴾ [الأعراف٣٢] فتحريم المباحات والطيبات الشرعية بالأيمان والنذور من الرهبانية التي نهى عنها الله ورسوله ﷺ، كما يقول ابن تيمية: «والذين يحرمون ما أحل الله من الطيبات وإن كانوا يقولون: إن الله لم يحرم هذا، بل يلتزمون أن لا يفعلوه إما بالنذر وإما باليمين، كما حرم كثير من العباد والزهاد أشياء يقول أحدهم: لله علي أن لا آكل طعاما بالنهار أبدا...وأنواع هذه الأشياء من الرهبانية التي ابتدعوها»[٢]، ويقول القرطبي: «بيَّن أنهم حرموا من تلقاء أنفسهم ما لم يحرمه الله عليهم»[٣].

(٢) وقوله تعالى: ﴿أَمْ لَهُمْ شُرَكَٰٓؤُاْ شَرَعُواْ لَهُم مِّنَ ٱلدِّينِ مَا لَمْ يَأْذَنۢ بِهِ ٱللَّهُۚ﴾ [الشورى٢١] يقول الشيخ عند هذه الآية: «فمن ندب إلى شيء يتقرب به إلى الله أو أوجبه بقوله أو فعله من غير أن يشرعه الله: فقد شرع من الدين ما لم يأذن به الله، ومن اتبعه في ذلك: فقد اتخذ

---

(١)مجموع الفتاوى ٣٣/١٤٤-١٤٥، الفتاوى الكبرى ٣/٢٦٥.

(٢)مجموع الفتاوى ١٤/٤٦٠.

(٣)تفسير القرطبي ٧/١٢٥

شريكا لله شرع في الدين ما لم يأذن به الله»[١]، فالحالف أو الناذر لا يملك أن يحرم أو يحلل بيمينه أو نذره ما لم يحرمه أو يحله الله؛ لأن ذلك شرع لما لم يأذن به الله، يقول ابن تيمية أيضا: «فهذا أصل عظيم تجب معرفته والاعتناء به، وهو: أن المباحات إنما تكون مباحة إذا جعلت مباحات، فأما إذا اتخذت واجبات أو مستحبات كان ذلك دينا لم يشرعه الله، وجعل ما ليس من الواجبات والمستحبات منها بمنزلة جعل ما ليس من المحرمات منها، فلا حرام إلا ما حرمه الله، ولا دين إلا ما شرعه الله؛ ولهذا عظم ذم الله في القرآن لمن شرع دينا لم يأذن الله به، ولمن حرم ما لم يأذن الله بتحريمه فإذا كان هذا في المباحات فكيف بالمكروهات أو المحرمات؟؛ ولهذا كانت هذه الأمور لا تلزم بالنذر فلو نذر الرجل فعل مباح أو مكروه أو محرم لم يجب عليه فعله كما يجب عليه إذا نذر طاعة الله أن يطيعه بل عليه كفارة يمين إذا لم يفعل عند أحمد وغيره وعند آخرين لا شيء عليه فلا يصير بالنذر ما ليس بطاعة ولا عبادة (طاعة وعبادة»)[٢].

(٣) وقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ لِمَ تُحَرِّمُ مَآ أَحَلَّ ٱللَّهُ لَكَۖ تَبۡتَغِي مَرۡضَاتَ أَزۡوَٰجِكَۚ وَٱللَّهُ غَفُورٞ رَّحِيمٞ ۝١ قَدۡ فَرَضَ ٱللَّهُ لَكُمۡ تَحِلَّةَ أَيۡمَٰنِكُمۡۚ﴾ [التحريم١-٢]، يقول شيخ الإسلام: «فهذا الاستفهام استفهام إنكار يتضمن النهي...فالله تعالى نهى نبيه ﷺ عن تحريم الحلال كما نهى المؤمنين، وأخبر أنه فرض لهم تحلة أيمانهم، كما ذكر كفارة اليمين بعد

---

(١)مجموع الفتاوى ٤/١٩٥.

(٢)مجموع الفتاوى ١١/٤٥٠.

النهي عن تحريم الحلال في سورة المائدة»[١]، وهي الآية التالية بعد هذه، وسواء كان ما حرمه النبي ﷺ في هذه القصة جاريته مارية، أو كان عسل زينب بنت جحش على اختلاف الروايات في ذلك فإن الحكم لا يختلف، يقول الشاطبي رحمه الله: «لا فرق بين الجارية والعسل في الحكم، لأن تحريم الجارية كيفما كان بمنزلة تحريم ما يؤكل ويشرب»[٢].

(٤) وقوله تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَا تُحَرِّمُوا۟ طَيِّبَـٰتِ مَآ أَحَلَّ ٱللَّهُ لَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوٓا۟ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ ٱلْمُعْتَدِينَ﴾ [المائدة٨٧]، يقول ابن تيمية: «يشبه -والله أعلم- أن يكون قوله ﴿لَا تُحَرِّمُوا۟ طَيِّبَـٰتِ مَآ أَحَلَّ ٱللَّهُ لَكُمْ﴾ فيمن حرم الحلال على نفسه بقول أو عزم على تركه مثل الذي قال لا أتزوج النساء ولا آكل اللحم وهي الرهبانية المبتدعة فإن الراهب لا ينكح ولا يذبح»[٣]، ويؤيده ما روي في سبب نزولها من أن أقواما من أصحاب رسول ﷺ حلفوا على ترك بعض المباحات كالنساء واللحم و إدامة الصيام والقيام ونحو ذلك فأنزل الله في شأنهم الآية، ونهاهم عن تحريم ما أحل الله لهم من الطيبات بأيمانهم وعقودهم، ولما قالوا للرسول ﷺ وما نفعل بأيماننا التي حلفناها، أنزل الله آية الكفارة[٤]، قال ابن جرير الطبري: «فهذا يدل على ما قلنا من أن القوم كانوا حرموا ما حرموا على

---

(١)مجموع الفتاوى ٣٥/٣٢٩.

(٢) الاعتصام ١/٣٣٤

(٣)مجموع الفتاوى ١٤/٤٤٩، و انظر أيضا: ١٤/٤٦٠، العقود ص ٢٣

(٤)انظر لسبب نزول الآية: أسباب النزول للواحدي ص٢٠٧-٢٠٨، تفسير الطبري ٧/٨-١٠ تفسير ابن كثير ٢/٨٢-٨٣.

أنفسهم بأيمان حلفوا بها، فنزلت الآية بسببهم»[١]، ويدل على هذا التفسير ما روي عن ابن مسعود أنه سئل عن رجل قال: إني حلفت أن لا أنام على فراشي سنة، فتلا هذه الآية ثم قال"ادن فكل وكفر عن يمينك ونم على فراشك"[٢].

(٥) وقوله تعالى: ﴿كُلُّ ٱلطَّعَامِ كَانَ حِلًّا لِّبَنِيٓ إِسۡرَٰٓءِيلَ إِلَّا مَا حَرَّمَ إِسۡرَٰٓءِيلُ عَلَىٰ نَفۡسِهِۦ مِن قَبۡلِ أَن تُنَزَّلَ ٱلتَّوۡرَىٰةُۗ﴾ [آل عمران ٩٣]، فبينت الآية أن بني إسرائيل كانوا يحرمون بأيمانهم ما حلفوا عليه؛ حيث لم تشرع لهم كفارة، وأما الأمة المحمدية فقد خصها الله بمشروعية الكفارة، فلم تكن اليمين محرمة أو موجبة ما لم يوجبه أو يحرمه الله، لأن الله قد فرض للمؤمنين تحلة أيمانهم[٣].

(٦) وقوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ يَتَّبِعُونَ ٱلرَّسُولَ ٱلنَّبِيَّ ٱلۡأُمِّيَّ ٱلَّذِي يَجِدُونَهُۥ مَكۡتُوبًا عِندَهُمۡ فِي ٱلتَّوۡرَىٰةِ وَٱلۡإِنجِيلِ يَأۡمُرُهُم بِٱلۡمَعۡرُوفِ وَيَنۡهَىٰهُمۡ عَنِ ٱلۡمُنكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ ٱلطَّيِّبَٰتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيۡهِمُ ٱلۡخَبَٰٓئِثَ وَيَضَعُ عَنۡهُمۡ إِصۡرَهُمۡ وَٱلۡأَغۡلَٰلَ ٱلَّتِي كَانَتۡ عَلَيۡهِمۡۚ فَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ بِهِۦ وَعَزَّرُوهُ وَنَصَرُوهُ وَٱتَّبَعُواْ ٱلنُّورَ ٱلَّذِيٓ أُنزِلَ مَعَهُۥٓ أُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡمُفۡلِحُونَ﴾ [الأعراف١٥٧] فتحريم الحلال بالأيمان والنذور من

---

(١)تفسير الطبري ١٣/٧.

(٢) انظر: الاعتصام للشاطبي ٣٢٦/١، وقال السيوطي: " أخرجه عبد بن حميد وابن جرير وابن المنذر وابن أبي حاتم والطبراني من طرق عن ابن مسعود " انظر: الدر المنثور ٣٠٩/٢

(٣) انظر: مجموع الفتاوى ١٤٦/٣٣-١٤٧، ٣٣٠/٣٥، العقود ص ٢٣.

الأغلال التي رفعها الله عن الأمة المحمدية ببعثته ﷺ، فلم يجعل الله بعد رسالته لأحد أن يحرم على نفسه أو غيره.ما لم يحرمه الله ورسوله[١].

(٧) وحديث"من حلف على يمين فرأى غيرها خيرا منها فليأت الذي هو خير وليكفر يمينه"[٢]، ووجه دلالته أنه «لم يجعل شيئا من الأيمان كائنا ما كان مانعا من فعل الخير بل إن الحالف إذا رأى غير ما حلف عليه خيرا منه ينبغي له أن يكفر يمينه ويأتي الذي هو خير»[٣].

(٨) وحديث "من نذر أن يطيع الله فليطعه ومن نذر أن يعصيه فلا يعصه"[٤]، فإذا كان المنذور الذي عاهد الله عليه أو حلف على فعله أو تركه يفضي إلى ترك واجب أو فعل محرم كان معصية لا يجب الوفاء به، لأن النذر واليمين لا توجب فعل المحرم ولا تحرم فعل المباح[٥].

(٩) وحديث ابن عباس أن النبي ﷺ رأى رجلا قائما في الشمس فقال: ما هذا؟، فقالوا: هذا أبو إسرائيل نذر أن يقوم ولا يستظل ولا يتكلم وأن يصوم فقال مروه فليتكلم وليستظل وليقعد وليتم صومه"[٦]، فهذا الرجل لما نذر غير المشروع لم يتحول بنذره له مشروعا بل بقي على عدم مشروعيته ولهذا أمره النبي ﷺ بالبقاء على الموافق للشرع من نذره وهو

---

(١)انظر: العقود ص ٢٣.

(٢)سيأتي تخريجه في ص ٨٦٥.

(٣)العقود ص ٣٤

(٤)أخرجه البخاري برقم (٦٦٩٦) في كتاب الأيمان والنذور باب النذر في الطاعة (الفتح١١/٧١٢) من حديث عائشة.

(٥)انظر: مجموع الفتاوى ٢٥/٢٧٦.

(٦)أخرجه البخاري برقم(٦٧٠٤) في كتاب الأيمان والنذور باب النذر فيما لا يملك.. (الفتح١١/٧١٨)من حديث ابن عباس.

الصوم، وترك غيره وهو الوقوف وعدم الاستظلال والصمت فدل على أن النذر لا يغير شرع الله[١].

(١٠) ما روي أن عمر رضي الله عنه سمع أخوين من الأنصار كان بينهما ميراث فسأل أحدهما صاحبه القسمة، فقال: إن عدت تسألني فكل مالي في رتاج الكعبة، فقال له عمر: إن الكعبة غنية عن مالك كفر يمينك وكلم أخاك سمعت رسول الله ﷺ يقول: "لا يمين عليك ولا نذر في معصية الرب ولا في قطيعة الرحم"[٢]، فهذا الحديث يدل على أن اليمين والنذر لا يلزمان الحالف والناذر بإيجاب ولا تحريم، ويدل على هذا الاستنباط استدلال عمر به على هذا المعنى عندما أفتى هذا الحالف بأن نذره التصدق بماله في الكعبة على وجه اليمين لا يلزمه الوفاء به مما يدل على أن هذه العقود لا يمكنها إيجاب ولا تحريم على خلاف شرع الله[٣].

من فروع الضابط

(١) نذر المعصية، فإن من نذر معصية لا يلزمه الوفاء بنذره بل لا يجوز له؛ لأن معصية الله لا تجوز ولا تتحول المعصية بالنذر إلى طاعة، وكذا نذر ما يشق؛ لأنه في حكم نذر المعصية حيث أن تكليف ما لا يطاق ممنوع شرعا، وهل تجب عليه الكفارة أو لا يجب عليه شيء فيه خلاف يتخرج على كون نذر المعصية لازما تعذر الوفاء به فيصار إلى بدله وهو الكفارة كنذر ما يشق، أو أنه لم يلزم ولم ينعقد فلا يترتب عليه شيء كاليمين غير المشروعة، وابن تيمية يختار وجوب الكفارة في نذر المعصية

---

(١)انظر: مجموع الفتاوى٢٥/٢٧٧.

(٢)سبق تخريجه في ص٣٤٤.

(٣)انظر: مجموع الفتاوى ٣٥/٢٨١

ونذر ما يشق، ويقول في ذلك: «لا أعلم من الصحابة من أسقط النذر مطلقا بلا بدل ولا كفارة لا في عجز ولا في معصية فدل هذا على أنه كان من المعلوم عندهم أن من لم يف يكفر كما كان من المعلوم عندهم أن من لم يف بيمينه يكفر لأن نبيهم ﷺ بلغهم عن الله "أن كفارة النذر كفارة يمين"[١]، ولأنهم قد فهموا من كتاب الله أن من حرم حلال الله فعليه كفارة يمين أو غيرها»[٢].

(٢) ومثله الحلف على فعل ما حرمه الله يحرم الوفاء بمقتضى هذه اليمين ويجب على الحالف الكفارة بناء على مفهوم هذا الضابط فالحرام واجب الترك واليمين لا تملك القدرة على تحويله من الحرمة إلى الوجوب لأن أيمان الحالفين لا تغير شرائع الله.

(٣) وكذا الحلف على ترك واجب فلو حلف على ترك الصلاة أو عدم صيام رمضان، فيجب عليه التكفير والحنث في يمينه لأن الصلاة واجبة والصيام واجب بالشرع فلا يحرمان باليمين

(٤) والحلف على فعل مباح أو تركه ثم يبدو له خير منه، فيجوز له أن يحنث في يمينه ويكفر، لأن المباح لا يصبح باليمين واجبا ولا حراما، بل يبقى على ما كان عليه قبل اليمين.

وفي هذه الفروع جميعا يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: «فإن كان المنذور مما أمر الله به وإلا جعل عليه كفارة يمين وكذلك الحالف إنما أمره أن يكفر يمينه إذا حلف على يمين فرأى غيرها خيرا منها اعتبارا بالمقصود في الموضعين، فإذا كان المراد ما يحبه الله ويرضاه أمر به، وهو

---

(١)سبق تخريج هذا الحديث في ص ٦٢٥.

(٢)العقود ص ٥٩، وقد سبق أن تناولت هذه المسألة عند التفريع لقاعدة (البدل قائم مقام المبدل).

النذر الذي يوفى به وإن كان بصيغة القسم، وإن كان غيره أحب إلى الله وأرضى منه أمر بالأحب الأرضى لله وإن كان بصيغة النذر وأمر بكفارة يمين، وهذا كله تحقيقا لطاعة الله ورسوله ﷺ وأن يكون الدين كله لله، وأن كل يمين أو نذر أو عقد أو شرط تضمن ما يخالف أمر الله ورسوله ﷺ فإنه لا يكون لازما، بل يجب تقديم أمر الله ورسوله ﷺ على كل ذلك فكلما يقصده العباد من الأفعال والتروك إن كان مما أمر الله به ورسوله ﷺ فإن الله يأمر به وبالإعانة عليه، وإن كان مما نهى الله عنه ورسوله ﷺ فإن الله ينهى عنه وعن الإعانة عليه، وإن كان من المباحات فهو مع النية الحسنة يكون طاعة ومع النية السيئة يكون ذنبا ومع كل منهما لا هذا ولا هذا»[١].

* * * * *

---

(١)مجموع الفتاوى ٣٥/٣٣٦-٣٣٧.

الضابط العاشر

ما وجب بالشرع إذا نذره العبد أو حلف عليه اقتضى له وجوبا ثانيا[1]

شرح الضابط

وإذا كان ابن تيمية يرى أن العقود ومنها الأيمان بالغة ما بلغت من التأكد واللزوم لا يمكن أن تغير مقتضيات الشرع، وتلزم بما يناقض مبادئه، فإنه يؤكد في نفس السبيل دور العقد والعهد واليمين التأكيدي فيما يتفق مع الشرع ويخدم مصالح الدين التي يسعى لتأصيلها في دنيا الناس، وبموجب هذا الرأي يكون الواجب الشرعي المعقود على فعله أوكد وألزم منه قبل ذلك العقد يمينا كان العقد أو نذرا، كما أن المحظور الشرعي المعاهد على تركه واجتنابه يصبح وجوب اجتنابه ألزم منه قبل العقد مع أنه قبل ذلك كان واجب الاجتناب بإيجاب الشرع، وهذا الإلزام الطارئ يؤكده أن المخالفة للمقتضى الشرعي الأصلي بلا إلزام عقدي جديد، لا يلزم منه إلا التبعة الشرعية المنصوص عليها، إما التأثيم ديانة، أو العقوبة جزاء، وأما بعد العقد الإلزامي فالمخالفة توجب الكفارة مع ما سبق من التبعة الشرعية، يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: «إن ما وجب بالشرع إن نذره العبد أو عاهد الله عليه، أو بايع عليه الرسول ﷺ أو الإمام أو تحالف

---

(١) انظر لهذا الضابط: مجموع الفتاوى ٢٠/١٥٥-١٥٧، ٢٨/٦٥٠، ٣٣/١٤٥-١٤٦، ٣٥/٩-١١، مختصر الفتاوى ٥٤٤.

عليه جماعة، فإن هذه العهود والمواثيق تقتضي له وجوبا ثانيا غير الوجوب الثابت بمجرد الأمر الأول، فتكون واجبة من وجهين، بحيث يستحق تاركها من العقوبة ما يستحقه ناقض العهد والميثاق، و ما يستحقه عاصي الله ورسوله ﷺ، هذا هو التحقيق»[1]، وهذا المفهوم هو الذي عناه ابن تيمية بهذا الضابط.

معنى الإلزام في أيمان ونذور الطاعات

واضح من نص هذا الضابط أنه يختص باليمين والنذر الصحيحين اللازمين، بموجب التقسيم الذي سبق، والحقيقة أن شيخ الإسلام بهذا الضابط يقدم لنا تفسيرا مهما لمعنى الإلزام في أيمان ونذور الطاعات، فقد سبق أن بينا أنه يقسم اليمين والنذر المنعقدين الصحيحين إلى لازمين، وغير لازمين، فاللازمان هما الواردان على فعل واجب أو ترك محرم، فهذان العقدان يجب الوفاء بموجبهما بمقتضى هذا العقد، مع وجوبهما الأصلي؛ وما ذلك إلا لموافقتهما لمقتضى الشرع، وهذا المعنى هو ما يتولى هذا الضابط بيانه وتوضيحه، وتبقى مشروعية الكفارة فيهما، بعد الحنث خاصة رفعا لموجب مخالفة مقتضى العقد، وليس رفعا لإثم مخالفة المقتضى الشرعي الأصلي، وهو فعل الواجب وترك الحرام، فذلك لا تملك الكفارة رفعه؛ ولهذا يقول ابن تيمية: «فإن قيل: فلو حلف بالله على فعل فرض، أو ترك كبيرة وحنث لزمته الكفارة، مثل أن يقول: والله لا أغدر بك، ثم يغدر به؟، قيل إذا حلف بالله على ترك كبيرة وفَعَلَها: لم يكفر من جهة كونها كبيرة، وإنما الكفارة من الجهة الأخرى، وهي حضه نفسه أو منعها باليمين، كما لو زنا بامرأة في رمضان، فإن

---

(١)مجموع الفتاوى ١٥٥/٢٠

الكفارة لا تجب من جهة كونه زنى، بل من جهة كونه وطئ في نهار رمضان، وكذلك الذي حلف لا يغدر وغدر لا كفارة لغدره، ولكن الكفارة لحضه نفسه بالقسم...وأما يمينه عليها فيجب الوفاء بها، فالكفارة لا تحل ذلك العقد، وإذا حنث لم تكفِ الكفارة في رفع إثمه، فإذا قال: والله لا أقتل، أو لا أشرب الخمر، أو لا أسرق، أو لله على أن لا أفعل هذا، أو علي عهد الله أن لا أفعل هذا، أو أعاهد الله أن لا أفعل هذا، فإذا خالف هذا العهد كان ما أتى به أعظم من أن ترفعه كفارة»[١]، وهو بهذا يعني أن الأيمان والنذور الصحيحة اللازمة، وإن شرعت فيها الكفارة، فهي ليست لحل عقد اليمين، وإنما لتكفير إثم مخالفة العقد، وليس لرفع إثم مخالفة مقتضى الشرع، وإنما لرفع إثم مخالفة مقتضى العقد وسيأتي إن شاء مزيد بيان لهذا، ويؤكد هذا التفسير ويوضحه من خلال الوجهين التاليين:

الوجه الأول: مغايرة الإلزام الشرعي الأصلي للإلزام العقدي الطارئ نوعا وحكما

فيعتبر ابن تيمية أن الوجوب الأصلي والتحريم الأصلي الذي يفرضه المقتضى الشرعي، غير الطارئ الذي يفرضه العقد نوعا وحكما، كالجدة الواحدة قد تستحق فرضين مختلفين لسببين مختلفين إذا أدلت بجهتين؛ فكانت أم أم الأم، وهي في نفس الوقت أم أم الأب، فاستحقت السدس من جهتين مختلفتين[٢]، وذلك بناء على أن الأمور تتبع مسبباتها، فالإيجاب الثاني له سبب آخر مستقل غير السبب الأول، والأمر ذو

---

(١) العقود ص٦٧- ٦٨

(٢) انظر: مجموع الفتاوى ٢٠/١٥٥، ٣٥/٣٤٦

السببين قد يجب له بأحد السببين ما لا يجب له بالسبب الآخر، فالجدة التي ترث بسببين، قد يكون ذلك موجبا لتقديمها على غيرها، وإن كان المقصود حاصلا بأحد السببين ولكن السبب الآخر يزيده قوة وتأكيدا لا يستفيدها بأحد السببين منفردا، وهذا يشبه ما علل به السرخسي ما يقول به الحنفية، من وجوب تكرير الكفارات بعدد الأيمان والظهارات، حيث يقول: «أسباب الحرمة تجتمع في محل واحد فإن صيد الحرم حرام على المحرم، لإحرامه ولكونه في الحرم، والخمر حرام على الصائم، لعينها ولصومه وليمينه إذا حلف لا يشربها، والكفارة الثانية غير الكفارة الأولى، فالحرمة الثانية في الحكم غير الأولى أيضا»[1].

كذلك العقد الوارد على وفق مقصود الشارع، له قوة إلزامية، ذات جهة مستقلة، يترتب عليها حكم مستقل غير الحكم المترتب على الجهة الأصلية المجردة، وإلا كان العقد لغوا، ولما كان لوروده على وفق مقتضى الشارع قيمة، مع أن الشرع يقيِّم ما اتفق مع مقصوده من الأعمال إما بالثواب أو بالاعتبار، فليكن لليمين أو النذر الموافقين لمقصود الشارع اعتبارهما المستقل لهذا السبب أيضا.

الوجه الثاني: أن الإلزام العقدي مع الشرعي من باب عطف الخاص على العام

وهو أيضا من باب عطف الخاص على العام، اهتماما بشأنه، أو تمييزا له بمزيد إبراز، فيخصص بحكم يستغني به ويستقل عن مقتضى الحكم العام الذي يندرج تحته، كما عطف جبريل وميكائيل على عموم الملائكة مع دخولهما فيهم في قوله: ﴿مَن كَانَ عَدُوًّا لِّلَّهِ وَمَلَٰٓئِكَتِهِۦ وَرُسُلِهِۦ

---

(١) المبسوط ٦/٢٢٦

﴿وَجِبْرِيلَ وَمِيكَىٰلَ فَإِنَّ ٱللَّهَ عَدُوٌّ لِّلْكَٰفِرِينَ﴾[البقرة ٩٨]، وعطف أولي العزم من الرسل بعد الاسم العام الذي يشملهم مع غيرهم من الأنبياء إبرازا لشأنهم، وإعلاء لمنزلتهم قال تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذْنَا مِنَ ٱلنَّبِيِّۦنَ مِيثَٰقَهُمْ وَمِنكَ وَمِن نُّوحٍ وَإِبْرَٰهِيمَ وَمُوسَىٰ وَعِيسَى ٱبْنِ مَرْيَمَ ۖ وَأَخَذْنَا مِنْهُم مِّيثَٰقًا غَلِيظًا﴾ [الأحزاب٧] ونظائر ذلك كثيرة في القرآن والسنة[١].

معنى الضابط عند السرخسي وابن قدامة

وفي معنى هذا الضابط قول شمس الأئمة السرخسي: «نوع منها-أي اليمين - يجب إتمام البر فيها، وهو أن يعقد على أمر طاعة أمر به، أو الامتناع عن معصية، وذلك فرض عليه قبل اليمين وباليمين يزداد وكادة»[٢]، وقول ابن قدامة: «والعهد يجب الوفاء به بغير يمين، فمع اليمين أولى»[٣].

ثمرة الضابط

وثمرة هذا الضابط تظهر في مضاعفة التبعة المترتبة على العقد المؤكد بمجيئه على وفق مقصود الشارع، أي الذي اجتمع فيه المقتضى الشرعي مع المقتضى الشرطي، بخلاف الذي انفرد به أحدهما، فيترتب على مخالفة موجب الشرع الإثم والوعيد الشرعي المترتب على المخالفة الشرعية، بينما يلزم من مخالفة مقتضى الشرط، تحمل تبعة المخالفة العقدية التي نص عليها الشرع أو العرف، والتي قد تشمل فسخ العقد، أو

---

(١)انظر: مجموع الفتاوى ١٥٦/٢٠، ٣٤٦/٣٥-٣٤٧

(٢)انظر: المبسوط ١٢٦/٨

(٣)المغني ٤٤٥/١٣

الضمان، أو الكفارة، ونحو ذلك من إجراءات عملية، فإذا اجتمع في التصرف الموجبان، ترتب على المخالفة التبعتان المذكورتان الشرعية والشرطية، وهو ما أشار إليه شيخ الإسلام ابن تيمية بقوله: «..بحيث يستحق تاركها من العقوبة ما يستحقه ناقض العهد والميثاق، وما يستحقه عاصي الله ورسوله ﷺ، هذا هو التحقيق»[١]، وهو ما تولى بيانه وتوضيحه في قوله: «وأما من حلف ليفعلن واجبا، أو ليتركن محرما، فهذه اليمين مؤكدة لما أمر الله به ورسوله ﷺ، وهو قبل اليمين لم يكن له أن يعصي الله، فكيف إذا حلف ليطيعنه، ولكنه إن عصاه فقد خالف أمر الله ونكث عهده، فعليه أن يتوب من مخالفة أمر الله، وعليه كفارة يمينه، وإن كان في تلك المخالفة عقوبة أو كفارة لزمته، كمن يحلف ليقتلن مسلما، أو ليأخذن ماله، فعصى الله في يمينه المخرمة فعليه العقوبة الشرعية، مع كفارة اليمين، وهكذا نهاهم الله سبحانه عن التظاهر، فإذا تظاهر حرمت عليه المرأة إلى أن يكفر كفارة الظهار»[٢].

مفهوم الضابط وقاعدة "ما ثبت بالشرع مقدم على ما ثبت بالشرط"

يمكن عند النظر في مفهوم هذا الضابط أن يلفى مخالفا لقاعدة: "ما ثبت بالشرع مقدم على ما ثبت بالشرط"، وهي قاعدة فقهية يذكرها فقهاء القواعد[٣]، ويقصدون بها أن ما اجتمع للحث على فعله أو تركه داعيان،

---

(١)مجموع الفتاوى ٢٠/١٥٥، ٣٥/٣٤٦.

(٢)العقود ص ٣٧

(٣)ذكرها ابن السبكي في أشباهه انظر: ١/١٤٩، والزركشي في المنثور ٣/١٣٤، والسيوطي في أشباهه ص١٤٩.

أحدهما من جهة الشرع، والآخر من جهة المكلف، فإنه يقدم مقتضى الشرع على مقتضى الشرط، ويفرعون على ذلك "ما لو خالع امرأته على أن له الرجعة"، فقالوا تثبت الرجعة ويبطل الخلع؛ لأن الرجعة ثابتة بالشرع، والخلع ثابت بالشرط، ومع أن الذين ذكروا القاعدة فرعوا عليها فروعا تتخرج على الضابط الذي معنا كنذر الواجب، إلا أن النظر والتحقيق يقضي بأن هذه الفروع وما بنيت عليه غير واردة على هذا الضابط؛ إذ أن المفهوم من هذه القاعدة: حالة التعارض بين المقتضيين، مقتضى الشرع ومقتضى الشرط، فيوجب أحدهما ما لا يوجبه الآخر، كهذه المسألة التي مثلوا بها، حيث كان موجب الشرط عدم جواز الرجعة؛ لأن الخلع يقع فرقة بائنة، وكان موجب الشرع جواز الرجعة؛ لأنه طلاق رجعي، فاختلف الموجبان، والمسألة بهذه الصورة أشبه بالضابط الذي قبل هذا الذي تقرر فيه أن عقود المكلفين ومنها الأيمان وغيرها لا تغير شرائع الدين، بمعنى أنها إذا خالفت مقتضياتها الشرع فلا عبرة بها، ولا إلزام فيها، غير أن الفقهاء الذين أوردوا هذه القاعدة فرعوا عليها مسائل تتخرج على الضابط الذي معنا، وهي الصور التي اتحد فيها موجب الشرع مع موجب الشرط، فكان حاصلهما وناتجهما واحدا كمسألة نذر الواجب، حتى قالوا بعدم صحته بناء على ذلك، وكمسألة تدبير أم الولد، مع أن مقتضى الشرط والشرع واحد في الاثنين، وهو وجوب فعل المنذور في الأول ووجوب العتق في الثاني، على أن نص القاعدة يدل على المعنى الأول أكثر من دلالته على المعنى الثاني على ما بينهما من التفاوت، فهي تنص على (تقديم موجب الشرع على موجب الشرط) والتقديم يستلزم التعارض والتزاحم في من يكون أولى بالتقديم، وذلك لا يكون إلا مع تغاير الموجبين، بحيث يكون تقديم أحدهما يلزم منه تأخير الآخر، وأما مع اتحاد الموجبين فليس ثمة ما يمنع أن يكون

أحدهما مؤكدا للآخر، مقويا لمقصوده، لتواردهما على مورد واحد، ومما يؤكد هذا: أن معظم الفروع التي ذكروها لهذه القاعدة هي أشبه بهذا المفهوم كمسألة عتق القريب للكفارة، تنازعه موجبان موجب الشرع الذي يقتضي عتق القريب بمجرد الملك، وموجب الشرط الذي يقتضي إيقاع العتق للكفارة، ولا ريب في اختلاف الموجبين هنا، فأحدهما يلزم منه وقوع العتق قرابة وصلة، والآخر يلزم منه وقوع العتق مجزئا عن كفارة واجبة تبرأ به ذمة المكلف، فقدم الأول لأنه أقوى، ولتعلق مقصود الشارع بكثرة موجبات العتق، وتشوفه إلى مخارج الرق، فكان في تقديم مقتضى الشرط تفويتا لهذا المقصود فأهمل لذلك، وهذا يقر به ابن السبكي كذلك، وهو ممن ذكر القاعدة وفرع عليها، فهو يقرر: «أن القاعدة صحيحة وإنما الكلام في تخريج هذا الفرع عليها»[1]، فهو يعترف بذلك أن الشك والنظر واقع في هذه التفريعات التي قد لا تتماشى مع مفهوم القاعدة.

وهذا الذي قررته هو الذي اعتمد عليه شيخ الإسلام وهو يؤكد صحة رأيه القائل بمقتضى هذا الضابط، ويرد على أصحاب هذه النظرية القائلة بعدم صحة اشتراط المشروط سلفا، أو إنشاء سبب موجب لما هو واجب ابتداء، وفي ذلك يقول رحمه الله تعالى:

«ومن قال من أصحابنا إنه إذا نذر واجبا فهو بعد النذر كما كان قبل النذر، بخلاف نذر المستحب، فليس كما قال، بل النذر إذا كان يوجب فعل المستحب فإيجابه لفعل الواجب أولى، وليس هذا من باب تحصيل الحاصل، بل هما وجوبان من نوعين لكل نوع حكم غير حكم الآخر، مثل الجدة إذا كانت أم أم أم، وأم أم أب، فإن فيها سببين كل منهما

---

(١) الأشباه والنظائر لابن السبكي ١/١٤٩.

تستحق به السدس، وكذلك من قال من أصحاب أحمد إن الشروط التي هي من مقتضى العقد لا يصح اشتراطها أو قد تفسده، حتى قال بعض أصحاب الشافعي: إذا قال زوجتك على ما أمر الله به من إمساك بمعروف أو تسريح بإحسان، كان النكاح فاسدا؛ لأنه شرط فيه الطلاق، فهذا كلام فاسد جدا؛ فإن العقود إنما وجبت موجباتها بإيجاب المتعاقدين لها على أنفسهما، ومطلق العقد له معنى مفهوم، فإذا أطلق كانا قد أوجبا ما هو المفهوم منه، فإن موجب العقد هو واجب بالعقد كموجب النذر لم يوجبه الشارع ابتداء، وإنما أوجب الوفاء بالعقود، كما أوجب الوفاء بالنذر، فإذا كان له موجب معلوم بلفظ مطلق، أو بعرف وصرح المتعاقدان بإيجابه بلفظ خاص، كان هذا من باب عطف الخاص على العام، فيكون قد أوجبه مرتين، أو جعل له إيجابا خاصا يستغني به عن الإيجاب العام، وفي القرآن من هذا نظائر..»[1] ثم ذكر في هذا السياق الآيات التي سبق أن ذكرتها، وفي هذا بيان رائع لأن ورود العقد أو الشرط على وفق مقصود الشرع يزيده قوة وإلزاما، وليس ذلك مخالفا لقاعدة "ما ثبت بالشرع مقدم على ما ثبت بالشرط"، إذ أن مفهوم هذه القاعدة يقضي بأن مجالها هو حالة التعارض بين مقتضى الشرط ومقتضى الشرع، فيقدم الشرع حينئذٍ بلا خلاف، كما سبق أن تقرر في ضابط "أيمان الحالفين لا تغير شرائع الدين"، وأما في حالة اتفاق الموجبين الشرعي والشرطي فلا مجال لتقديم أحدهما على الآخر إذ أن إعمال الواحد منهما إعمال للآخر، تبقى بعد ذلك الفروع التي اختلف فيها، كنذر الواجب وتدبير أم الولد، فالصحيح عدم اندراجها في هذه القاعدة، والأولى تخريجها على هذا الضابط، على الوجه الذي سبق شرحه وتقريره، والله أعلم.

---

(١)مجموع الفتاوى ٢٠/١٥٥-١٥٦ ، ٣٥/٣٤٦-٣٤٧.

أدلة الضابط

(١) الآيات الواردة في أخذ العهود والمواثيق على ما وجب بأمر من الله تعالى وهي كثيرة منها:

أ- قوله تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَكُمْ وَرَفَعْنَا فَوْقَكُمُ ٱلطُّورَ خُذُوا۟ مَآ ءَاتَيْنَٰكُم بِقُوَّةٍ وَٱذْكُرُوا۟ مَا فِيهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ [البقرة٦٣].

ب- وقوله تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَٰقَ بَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ لَا تَعْبُدُونَ إِلَّا ٱللَّهَ وَبِٱلْوَٰلِدَيْنِ إِحْسَانًا وَذِى ٱلْقُرْبَىٰ وَٱلْيَتَٰمَىٰ وَٱلْمَسَٰكِينِ وَقُولُوا۟ لِلنَّاسِ حُسْنًا وَأَقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتُوا۟ ٱلزَّكَوٰةَ ثُمَّ تَوَلَّيْتُمْ إِلَّا قَلِيلًا مِّنكُمْ وَأَنتُم مُّعْرِضُونَ﴾ [البقرة٨٣].

(٢) وقوله تعالى: ﴿بَلَىٰ مَنْ أَوْفَىٰ بِعَهْدِهِۦ وَٱتَّقَىٰ فَإِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُتَّقِينَ ۝٧٦ إِنَّ ٱلَّذِينَ يَشْتَرُونَ بِعَهْدِ ٱللَّهِ وَأَيْمَٰنِهِمْ ثَمَنًا قَلِيلًا أُو۟لَٰٓئِكَ لَا خَلَٰقَ لَهُمْ فِى ٱلْءَاخِرَةِ﴾ [آل عمران٧٦-٧٧] يقول ابن تيمية في دلالة هذه الآية: «فإن قوله ﴿بَلَىٰ مَنْ أَوْفَىٰ بِعَهْدِهِۦ وَٱتَّقَىٰ﴾ بعد ذكره للأيمان يقتضي أنه الوفاء بموجب العقود في المعاملات ونحوها كما قال في آية البيع﴿فَإِنْ أَمِنَ بَعْضُكُم بَعْضًا فَلْيُؤَدِّ ٱلَّذِى ٱؤْتُمِنَ أَمَٰنَتَهُۥ﴾ [البقرة٢٨٣] فأداء الأمانة هو الوفاء بموجب العقود في المعاملات من القبض والتسليم؛ فإن ذلك واجب بعقده فقط، ثم قال بعده: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يَشْتَرُونَ بِعَهْدِ ٱللَّهِ وَأَيْمَٰنِهِمْ﴾ فعهد الله ما عهده إليهم، وأيمانهم ما عقدوه من الأيمان»[١].

---

(١)مجموع الفتاوى ١٥٧/٢٠

(٣) وقوله تعالى: ﴿وَمِنْهُم مَّنْ عَٰهَدَ ٱللَّهَ لَئِنْ ءَاتَىٰنَا مِن فَضْلِهِۦ لَنَصَّدَّقَنَّ وَلَنَكُونَنَّ مِنَ ٱلصَّٰلِحِينَ﴾ [التوبة٧٥] قال ابن تيمية: «فإن كونه من الصالحين واجب، والصدقة المفروضة واجبة، وقد روي أنها المنذورة، وهذا نص في أنه يجب بالنذر ما كان واجبا بالشرع، فإذا تركه عوقب لإخلاف الوعد الذي هو النذر، فإن النذر وعد مؤكد، هكذا نقل العرب، وهذه الآية تسمي النذر وعدا»[١].

(٤) وقوله تعالى: ﴿قَالَ لَنْ أُرْسِلَهُۥ مَعَكُمْ حَتَّىٰ تُؤْتُونِ مَوْثِقًا مِّنَ ٱللَّهِ لَتَأْتُنَّنِى بِهِۦٓ﴾ [يوسف٦٦] ووجه الدلالة فيه: أن رد يوسف إلى أبيه واجب من غير ميثاق ولا عهد ومع ذلك طلبه منهم فدل على أن الميثاق له تأثير إذا كان على وفق مقتضى الشرع[٢].

(٥) وقوله تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذَ ٱللَّهُ مِيثَٰقَ ٱلنَّبِيِّۦنَ لَمَآ ءَاتَيْتُكُم مِّن كِتَٰبٍ وَحِكْمَةٍ ثُمَّ جَآءَكُمْ رَسُولٌ مُّصَدِّقٌ لِّمَا مَعَكُمْ لَتُؤْمِنُنَّ بِهِۦ وَلَتَنصُرُنَّهُۥ ۚ قَالَ ءَأَقْرَرْتُمْ وَأَخَذْتُمْ عَلَىٰ ذَٰلِكُمْ إِصْرِى ۖ قَالُوٓا۟ أَقْرَرْنَا ۚ قَالَ فَٱشْهَدُوا۟ وَأَنَا۠ مَعَكُم مِّنَ ٱلشَّٰهِدِينَ ﴿٨١﴾﴾ [آل عمران٨١] قال علي وابن عباس رضي الله عنه في هذه الآية: "ما بعث الله نبيا من الأنبياء إلا أخذ عليه الميثاق، لئن بعث الله محمدا ﷺ وهو حي ليؤمنن به ولينصرنه وأمره أن يأخذ الميثاق على أمته لئن بعث محمد ﷺ وهم أحياء ليؤمنن به ولينصرنه"[٣]، ويقول ابن تيمية في وجه دلالة هذه الآية على الضابط:

---

(١)مجموع الفتاوى ٢٨/ ٦٥٠

(٢) انظر: مجموع الفتاوى ٢٨/ ٦٥٠

(٣)تفسير ابن كثير ١/ ٣٣٢

«معلوم أن محمدا ﷺ إذا بعثه الله برسالة عامة وجب الإيمان به ونصرته على كل من بلغته دعوته وإن لم يكن قد أخذ عليه ميثاق بذلك، وقد أخذ عليهم الميثاق بما هو واجب بأمر الله بلا ميثاق»[١].

(٦) وقوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ يَنقُضُونَ عَهْدَ ٱللَّهِ مِنۢ بَعْدِ مِيثَٰقِهِۦ وَيَقْطَعُونَ مَآ أَمَرَ ٱللَّهُ بِهِۦٓ أَن يُوصَلَ وَيُفْسِدُونَ فِى ٱلْأَرْضِ ۚ أُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْخَٰسِرُونَ﴾ [البقرة٢٧] «فإن الله أعلن عهد الله الذي أمرهم به من بعد ما أخذ عليهم الميثاق بالوفاء به، فاجتمع فيه الوجهان: العهدي والميثاقي»[٢].

(٧) وحديث: "أيما حلف في الجاهلية لم يزده الإسلام إلا شدة"[٣]، ففيه دلالة على أن العقد اللازم الوفاء بدون إلزام شرعي عندما يكون موافقا لمقصود الشارع فإنه يزداد لزوما وتأكدا مما لو خلا من ذلك الإلزام الشرعي أو الشرطي؛ ولهذا حمله النووي رحمه الله على التحالف على ما يوافق الشرع من التناصر في الدين والتعاون على البر والتقوى وإقامة الحق ونحو ذلك فالعقد على التزام هذه الأمور يؤكد لزومها[٤].

من فروع الضابط

(١) ما أمر الله به ورسوله ﷺ من طاعة ولاة الأمور ومناصحتهم

---

(١)مجموع الفتاوى ١٥٨/٢٠

(٢)مجموع الفتاوى ١٥٦/٢٠

(٣)أخرجه مسلم برقم (٢٥٣٠) في كتاب فضائل الصحابة (النووي١٦/٨٢) من حديث جبير بن مطعم، ولفظه "لا حلف في الإسلام وأيما حلف كان في الجاهلية لم يزده الإسلام إلا شدة ".

(٤)انظر: صحيح مسلم بشرح النووي ١٦/٨٢.

واجب على الإنسان وإن لم يعاهدهم عليه، وإن لم يحلف لهم الأيمان المؤكدة، كما يجب عليه الصلوات الخمس، والزكاة والصيام وحج البيت وغير ذلك مما أمر الله به ورسوله ﷺ من الطاعة، فإذا حلف على ذلك كان ذلك توكيدا لما أمر الله به ورسوله من طاعة ولاة الأمور ومناصحتهم، فالحالف على هذه الأمور لا يحل له أن يفعل خلاف المحلوف عليه سواء حلف بالله أو غير ذلك من الأيمان التي يحلف بها المسلمون، فإن ما أوجبه الله من طاعة ولاة الأمور ومناصحتهم واجب وإن لم يحلف عليه، فكيف إذا حلف عليه، وما نهى الله ورسوله ﷺ عن معصيتهم وغشهم محرم وإن لم يحلف على ذلك[١].

(٢) وأن من حلف على "ما أمر الله به ورسوله ﷺ من طاعة ولاة الأمور ومناصحتهم، أو الصلاة أو الزكاة أو صوم رمضان أو أداء الأمانة، والعدل ونحو ذلك، لا يجوز لأحد أن يفتيه بمخالفة ما حلف عليه والحنث في يمينه، ولا يجوز له أن يستفتي في ذلك، ومن أفتى مثل هؤلاء بمخالفة ما حلفوا عليه والحنث في أيمانهم فهو مفتر على الله الكذب، مفت بغير دين الإسلام، بل لو أفتى أحد العامة بأن يفعل خلاف ما حلف عليه من الوفاء بعقد بيع أو نكاح أو إجارة، أو غير ذلك مما يجب عليه الوفاء به من العقود، التي يجب الوفاء بها وإن لم يحلف عليها، فإذا حلف كان أوكد فمن أفتى مثل هذا بجواز نقض هذه العقود والحنث في يمينه كان مفتريا على الله الكذب مفتيا بغير دين الإسلام"[٢].

(٣) ومع أن يمين المكره بغير حق لا تنعقد عند جماهير العلماء، إلا أنه إذا أكره ولي الأمر الناس على ما يجب عليهم من طاعته

---

(١)انظر: مجموع الفتاوى ٣٥/٩-١٠، وانظر أيضا: ٣٣/١٤٥-١٤٦

(٢)مجموع الفتاوى ٣٥/١٠-١١، وانظر أيضا: ٣٣/١٤٥.

ومناصحته، وحلفهم على ذلك، لم يجز لأحد أن يأذن لهم في ترك ما أمر الله به ورسوله ﷺ من ذلك، ويرخص لهم في الحنث في هذه الأيمان، لأن ما كان واجبا بدون اليمين فاليمين تقويه، لا تضعفه، ولو قدر أن صاحبها أكره عليها[١].

(٤) وأن من حَلَّف مخدومه أنه متى رأى أحدا خانه يعلمه، فخانه أحد فإذا اطلع عليه استوفى حقه منه، أو عاقبه بما يستحق من غير عدوان، ووجب على الذي عرف بالقضية أن يطلعه وينصحه ولو لم يحلفه فكيف إذا حلفه، ويأثم إذا سكت عن هذه النصيحة[٢].

* * * * *

(١)انظر: مجموع الفتاوى ٣٥/١١

(٢)انظر: مختصر الفتاوى المصرية ص ٥٤٤

الضابط الحادي عشر

ما وجب بالشرع أيسر مما وجب بالنذر[١]

شرح الضابط

المراد بما وجب بالشرع: ما يلزم المكلف فعله أو تركه بموجب شرعي كالصلاة والصوم الواجبين شرعا والخمر والزنا المحرمين كذلك، والمقصود بما وجب بالنذر: ما يوجبه المكلف على نفسه بالنذر وما في حكمه من العقود التي تقتضي إيجاب أشياء على المكلف أو تحريمها عليه كاليمين؛ ولهذا جاء معنى هذا الضابط عند الشيخ في موضع آخر بصيغة أكثر تعميما، تدل على شمول مفهومه لكل ما يوجبه الشرع للمكلف وما يحرمه عليه، في مقابل كل ما يلزم به نفسه من عقود والتزامات، وذلك في قوله: «ما أوجبه الرب على عباده ابتداء فأمره أيسر مما يوجبونه هم على أنفسهم»[٢]، ومع أن عموم هذه الصيغة يجعلها أقرب إلى مفهوم القواعد؛ إلا أن الإطار الذي تناول فيه ابن تيمية هذا المعنى ينحصر حسب حدود بحثي بجانب الأيمان والنذور، وإن كنت لا أستبعد له تطبيقات أخرى لابد أن يصل إليها البحث الاستقصائي كما يقضي به القالب العام الذي صاغه فيه الشيخ، لكني مع ذلك رأيت أن اقتصر هنا على هذه الصيغة التي تتناول جانب الأيمان والنذور خاصة، والتي هي لمعنى

---

(١)انظر لهذا الضابط: مجموع الفتاوى ٢٧٢/٢٥، ١٤٢/٢٩، العقود ص٣٧، ٤٧، ٤٩، ٥٠.

(٢)العقود ص ٣٧

الضابط أقرب؛ لأسباب كثيرة منها: محدودية الوقت المتاح أمامي بما لا يسمح لي باستقراء نواحي كثيرة من فقه ابن تيمية الذي لا ساحل له كما تقضي به الطبيعة الاصطلاحية للقواعد؛ ولكون اهتمامي يركز إن لم أقل ينحصر في حدود الأيمان والنذور من فقه الشيخ، ويا ليتني أستطيع أن أفي هذا الجانب حقه وحسبي بعد ذلك فخرا، لكل هذا اقتصرت هنا على هذه الصياغة الخاصة وأهملت ما عداها، ولعل في حديثي هنا ما يتناول جوانب كثيرة تغطي حتى المفهوم العام للصيغة.

مقصود ابن تيمية من الضابط

يتلخص معنى الضابط في: أن ما ثبت وجوبه أو تحريمه على المكلف بالشرع ابتداء من غير أن يكون للمكلف دور في إنشاء هذا الوجوب أو التحريم كالفرائض والمحرمات الشرعية فإنه يسقط عنه وجوبها في حالة العجز، كما يرتفع تحريم المحرمات عند الاضطرار، فالصلاة التي أوجبها الشارع على المكلف يسقط عنه منها ما عجز عنه، كما أن الميتة التي حرمها عليه يرتفع عنه تحريمها إذا كان مضطرا إليها، ولا يلزمه في كل ذلك بدل ما تركه من الواجب، ولا ما ارتكبه من المحرم، حيث أنه لم يجب أساسا في حالة العجز، كما لم يحرم أصلا في حالة الاضطرار.

وهذا بخلاف ما أثبته المكلف بنفسه بموجب عقدي ينشئه باختياره، أو ما كان له دور في إنشاء وجوبه أو تحريمه من الموجبات والمحرمات الشرعية، كل ذلك يلزم المكلف بمجرد انعقاد العقد صحيحا لازما، فليس له إسقاط ما أوجبه على نفسه بموجب عقدي، ورفع تحريم ما حرمه على نفسه كذلك، شريطة أن يشهد الشرع لتلك الموجبات الشرعية بالاعتبار واللزوم، وسواء كان ملتزما في عقده أمام ربه كالنذور والأيمان، أو أمام غيره من المكلفين، فليس له حل تلك العقود ولا الخروج من التزاماته فيها إلا ببدل مشروع، يقوم مقام الوفاء الذي هو موجب العقد.

وهذا الذي قررته من مفهوم هذا الضابط هو ما تقضي به طبيعة كل من الموجبين الشرعي والعقدي في حالة الإطلاق، وهو ما يقرره شيخ الإسلام من خلال ما يلي:

أولا: قابلية الواجب الشرعي للإسقاط بلا بدل دون الواجب العقدي، بناء على أن الواجب الشرعي يتوقف وجوبه على الاستطاعة والقدرة، فلا تنشغل به ذمة المكلف أصلا مادام عاجزا عنه، بخلاف الواجب العقدي الذي يتعلق بالذمة بمجرد العقد؛ لأن المكلف هو الذي أنشأ التزامه به باختياره فيلزمه، ورغم أن الشارع راعى التيسير ورفع الحرج عن الأمة في الواجبين إلا أنه في الواجب الشرعي لا يلزم المكلف لإسقاطه بدلا، بخلاف الواجب العقدي الذي يلزم العاقد في حالة العجز عن الوفاء بمقتضاه سواء كان لمانع شرعي أو حسي أن ينتقل إلى البدل، وهو في الحالتين لم يخرج عن مقتضى التيسير، وهذا القدر من موجب الواجبين هو الذي يشكل باختصار وجه التفريق بينهما، وهو معنى كون ما وجب بالشرع أيسر مما وجب بالنذر، وهذا ما يشرحه ابن تيمية قائلا:

«ولم يجعل سبحانه وتعالى على أمة محمد ﷺ في دينهم من حرج، بل أراد بهم اليسر ولم يرد بهم العسر، ولهذا فان ما أو جبه على عباده شرطه بالاستطاعة فقال﴿فَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ مَا ٱسۡتَطَعۡتُمۡ﴾ [التغابن١٦] وقال: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفۡسًا إِلَّا وُسۡعَهَاۚ﴾ [البقرة٢٨٦] وقال النبي ﷺ "إذا أمرتكم بأمر فائتوا منه ما استطعتم"[1] وما حرمه من المطاعم الخبيثة أباحه للضرورة فقال: ﴿فَمَنِ ٱضۡطُرَّ غَيۡرَ بَاغٖ وَلَا عَادٖ فَلَآ إِثۡمَ عَلَيۡهِۚ﴾

(١)سبق تخريجه في ص ٤١٢.

[البقرة١٧٣]؛ ولهذا رخص للمسافر أن يفطر وقال: ﴿فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾ [البقرة١٨٤]، وكذلك المتطهر قد رخص له إذا عدم الماء أو خاف الضرر باستعماله أن يتيمم صعيدا طيبا فيمسح بوجهه و بيديه منه، والمحرم الذي لزمه إتمام الحج والعمرة لله رخص له إذا أحصر أن يتحلل بما استيسر من الهدي، وإذا أصابه مرض أو كان به أذى احتاج معه إلى فعل ما نهي عنه من الحلق واللباس وغير ذلك رخص له في ذلك، كما قال: ﴿فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا أَوْ بِهِۦٓ أَذًى مِّن رَّأْسِهِۦ فَفِدْيَةٌ مِّن صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ﴾ [البقرة١٩٦] فأسقط الواجبات عند المشقة ورخص في المحظورات عند الحاجة، و إن كان العبد هو الذي أو جب على نفسه عقد الإحرام والتزم إتمام الحج والعمرة لله كما يلتزم الناذر فعل المنذور، وما أوجبه الرب على عباده ابتداء فأمره أيسر مما يوجبونه على أنفسهم فإن الله عليم حكيم رحيم فلا يكلف نفسا إلا وسعها، والعبد جاهل ظالم فلهذا قد يوجب على نفسه ما لا يسعه ويحرم على نفسه مالا بدلها منه فرخص الشارع للناذر عند العجز أن ينتقل إلى البدل الذي لم يوجبه هو على نفسه تيسيرا من الله على عباده، بخلاف ما أوجبه الله عليه فإنه لا يوجبه إلا مع القدرة فلا يحتاج مع وجوبه إلى بدل بل العبد قادر عليه ولكن قد يوجب على العاجز ما تحصل به مصلحته مثال ذلك: الصلاة المكتوبة أوجبها الله على كل أحد بحسب استطاعته وما عجز عنه سقط عنه فلا يحتاج أحد أن يصلي عنه غيره المكتوبة وكذلك صوم رمضان إنما أوجبه الله على من يطيقه وأما العاجز عن الصوم مطلقا كالشيخ الكبير والمريض الميئوس من برئه فلا يجب عليه الصوم لكن هل يجب عليه فدية بدلا منه؟ فيه نزاع بين العلماء، وكذلك الحج إنما يجب على المستطيع لكن من كان له مال وهو عاجز بنفسه هل

يجب عليه أن يستنيب من يحج عنه؟ فيه نزاع بين العلماء، وأما النذر: فإن الإنسان قد ينذر ما يعجز عنه إما بالموت كنذره صلاة أو صياما أو حجا في وقت يعجز عن فعله فيه وقد يموت قبل فعله فرخص الشارع أن يوفى عن الناذر نذره بعد موته سواء كان صياما أو غيره»[1].

ثانيا: إثبات البدل في نذر المعجوز عنه ونذر المعصية على أساس قياس الأولى بناء على مفهوم هذه القاعدة، فإذا كان الواجب بالشرع أمره أيسر من الواجب بالنذر، ومع ذلك فهناك واجبات شرعية لا تسقط بالعجز كما يجب على من عجز عن بعض مناسك الحج أو العمرة جبره بدم، فإذا كان ذلك في الواجب الشرعي الذي يتسامح فيه ما لا يتسامح في الواجب العقدي فيسقط بالعجز والضرورة بلا بدل ففي الواجب العقدي أولى أن لا يسقط بلا بدل؛ لأن الواجب بالشرع أيسر من الواجب بالنذر، وهذا ما يقرره ابن تيمية قائلا: «... فالواجب بالشرع أيسر من الواجب بالنذر ومعلوم أن من وجب عليه فعل شيء من المناسك وعجز عنه جبره بهدي كالمحصر الذي عجز عن إتمام نسكه: عليه هدي، وقال ابن عباس "من ترك شيئا من نسكه فعليه دم"[2]، وهذا تارك ما وجب عليه بالنذر فعليه دم؛ لأن الدم بدل ما ترك من واجبات المناسك، وهذا كما أمر ابن عباس من نذر ذبح ابنه: أن يهدي هديا[3]؛ لأن هذا بدل ذبح الابن، وكما أمر

---

(١)العقود ص ٣٧-٣٨

(٢)روى الأثر مالك برقم (٩٥٧) في كتاب الحج باب ما يفعل من نسي شيئا من نسكه (الموطأ٣٣٢٤) والبيهقي في (الكبرى ٥/ ٣٠) بلفظ "من نسي شيئا من نسكه أو تركه فليهرق دما".

(٣)أخرجه عبد الرزاق في مصنفه بالأرقام (١٥٩٠٤-١٥٩١٤) بألفاظ وروايات متعددة (المصنف ٨/ ٤٦٠-٤٦٣)، وكذا البيهقي في (الكبرى ١٠/ ٧٢-٧٣)،

=

من نذر أن يطوف على أربع: أن يطوف طوافين لأن أحد الطوافين بدل الطواف على اليدين[١]»[٢].

علاقة الضابط بالضوابط الأخرى ذات الصلة

وقد يبدو مفهوم هذا الضابط متناقضا مع قاعدة: "ما ثبت بالشرع مقدم على ما ثبت بالشرط" وهو ما سيعني عدم انسجامه بالتالي مع ما دل عليه الضابط الذي سبق هذا "ما وجب بالشرع إذا نذره العبد اقتضى له وجوبا ثانيا" والذي سبقه: " أيمان الحالفين لا تغير شرائع الدين"، وذلك من خلال ما دلت عليه هذه الضوابط من تقديم موجبات الشرع على موجبات العقود في حالة التعارض، فمن عقد عقدا يخالف مقتضى الشرع ألغي عقده، ومن عقد عقدا يوافق ما قضى به الشرع زاده قوة وتوثيقا، مما يعني في مجمله أن القوة في الجانب الشرعي وله مقام الاعتبار الأول، فلا يعتبر موجب عقد المكلف إلا حيث وافقه، ولا ينال من قوة الإلزام إلا المقدار الذي يمنحه الشرع إياه.

وكل هذا كلام صحيح لا غبار عليه، والحقيقة أن مفهوم الضابط الذي معنا هنا هو مكمل لتلك المنظومة التي انتظمها عقد تلك الضوابط آنفة الذكر، وليس مناقضا لها، ولا قاضيا بخلاف مقتضاها، وإن كان قد يبدو كذلك لدى الوهلة الأولى؛ ذلك أنه لا شك في كون الشرع له مكان الصدارة في الاعتبار والإلزام، ولقد شرحت سابقا[٣] أنه حتى الالتزامات

وانظر أيضا: موسوعة فقه ابن عباس للقلعجي٢/٤٠٢-٤٠٣.

(١)أخرجه عبد الرزاق في (المصنف ١٠/٤٥٧) برقم (١٥٨٩٥)، وانظر أيضا: موسوعة فقه ابن عباس ٢/٤٠٧.

(٢)العقود ص ٤٧

(٣)انظر: ص ٤٦٨

الناشئة من العقود التي بين المكلفين إنما نالت ذلك القدر من الإلزام بما منحه الشرع إياها منه، وأنها ما لم تحصل على مباركة الشرع وقبوله فلا اعتبار لها ولا إلزام فيها، ولكن الأمر في الضابط الذي بين أيدينا يختلف بعض الشيء، فهو يبني حكمه بسهولة الأمر بالنسبة للموجبات الشرعية منه في الموجبات العقدية على أساس حتمية الإلزام العقدي بمجرد إنشائه ونيله الاعتبار الشرعي والحكم عليه بالصحة واللزوم، بخلاف الموجبات الشرعية التي لا تتحتم إلا بشروط يظل الحكم معلقا عليها فلا يلزم ما لم تتحقق، وهي شروط مصدرها منشئ الإلزام الشرعي نفسه وهو الشارع الحكيم، فهو الذي جعل الموجبات الشرعية مشروطة بالاستطاعة في مثل قوله: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَاۚ﴾ [البقرة٢٨٦]، وعدم الضرورة في مثل قوله: ﴿فَمَنِ ٱضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَآ إِثْمَ عَلَيْهِۚ﴾ [البقرة١٧٣]؛ ولهذا فلا إلزام شرعي أصلا في حالة العجز أو الاضطرار، وهذا بخلاف الموجب العقدي الذي ينشئه المكلف على نفسه مطلقا غير مشروط فيلزمه بإطلاقه؛ ولهذا يتعلق حتى هذا الإلزام العقدي بالاستطاعة أو غيرها من الشروط الصحيحة في حال تعليقه عليها، فلا يلزم إلا في حالة القدرة حينئذٍ، شأنه في ذلك شأن الموجب الشرعي؛ ولكن لطبيعة القواعد الكلية في مراعاة الغالب وإعطاء الأحكام ذات الصفة الكلية؛ ولما كان الأمر في الواجبات الشرعية الأصل فيه اشتراط الاستطاعة، حتى لا يحكم بإلزام شرعي في ظل غيابها، بينما الأصل في الواجبات العقدية الإطلاق، حتى تلزم بمجرد العقد الصحيح؛ لهذا كانت القاعدة أن الموجب الشرعي أمره أيسر من العقدي من حيث السقوط في حالة العجز والاضطرار، لأنه معلق عليه ابتداء فالوقوف عنده لا يعدو أن يكون التزاما بموجبات الشروط، والموجب العقدي لا يسقط في هذه الحالة إلا ببدل حيث لم يكن من ضمن شروط العقد ذلك، ومع ذلك فإن مقتضى هذه

القاعدة قد ينعكس، إذا انعكست روافدها، فالواجب الشرعي غير المشروط بالاستطاعة الأمر فيه أكثر تشديدا من الواجب العقدي المعلق عليها، فيسقط الثاني بالعجز ويبقى الأول، والدخول في النسك خير مثال يوضح لنا ذلك، فالمحرم الذي اشترط عند إحرامه الحل إن حبسه حابس، يجوز له التحلل بكل ما يعجزه من مرض أو غيره بلا بدل، بخلاف الذي لم يشترط ذلك فإنه لا يتحلل إلا بهدي أو صيام بدلا عن إتمام نسكه، وما ذلك إلا لدور هذا الشرط، يقول ابن قدامة: «وإن شرط في ابتداء إحرامه أن يحل متى مرض، أو ضاعت نفقته، أو نفدت، أو نحو ذلك، أو قال: إن حبسني حابس فمحلي حيث حبستني، فله الحل متى وجد ذلك، ولا شيء عليه، لا هدي ولا قضاء، ولا غيره، فإن للشرط تأثيرا في العبادات، بدليل أنه لو قال: إن شفى الله مريضي صمت شهرا متتابعا أو متفرقا، كان على ما شرط»[1]، ورغم أن الحج موجب شرعي فكان بمقتضى الضابط أيسر في السقوط، ولكن ذكرنا أن ذلك السقوط مبني على اشتراط الاستطاعة في التكليف بالواجب الشرعي، وذلك واضح أنه يكون في ابتداء الوجوب، ولذلك يلغى هذا الشرط بالشروع في العبادة، فحينئذٍ يصبح الواجب الشرعي غير مشروط بالاستطاعة فلا يسقط عن المكلف بعجز ولا اضطرار إلا ببدل، في حين أنه لو اشترط في ابتداء نسكه إنه يحل إن حبس، فإنه يخرج من نسكه بالعجز بلا بدل في هذه الحالة؛ مراعاة لما في الحج من معنى العقد الذي يلزم به المكلف نفسه بالإحرام؛ ولهذا لا يلزم المكلف ابتداء إلا بالاستطاعة، ويسقط عنه بالعجز إلى غير بدل، ولكن بالدخول فيه أشبه الواجب العقدي حيث كان دخول المكلف فيه باختياره كما ينشئ موجبات

---

(١) المغني ٥/٢٠٤

العقود باختياره، فلم يكن له إسقاطه بلا بدل كما لا يكون له ذلك في العقود؛ ولهذا شبهه ابن قدامة هنا بالنذر ومعلوم أن النذر مع كونه عبادة إلا أن جانب العقدية فيه أقوى حتى عد مع العقود، وكذا روعي في إتمام الحج التشدد مراعاة لهذا الشبه بالموجبات العقدية، ومراعاة لهذا الجانب كان للمحرم الحرية في إسقاط موجب إحرامه في حالة اشتراطه ذلك عند الإنشاء، كما يكون له مثل ذلك عند الاشتراط في العقود، ولم يكن له أن يسقط موجب إحرامه بلا بدل عند الإطلاق لما كان الحج بالدخول فيه بلا اشتراط غير مشروط بالاستطاعة، فيحل بالإحصار ولكن بالبدل، أو يبقى على إحرامه إلى أن يتم حجه أو عمرته إذا لم يكن معذورا في عدم الإتمام، وهذا قد أشار إلى بعضه ابن تيمية فيما نقلته عنه آنفا حين يقول: «والمحرم الذي لزمه إتمام الحج والعمرة لله رخص له إذا أحصر أن يتحلل بما استيسر من الهدي، وإذا أصابه مرض أو كان به أذى احتاج معه إلى فعل ما نهي عنه: من الحلق واللباس، وغير ذلك، رخص له في ذلك، كما قال: ﴿فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا أَوْ بِهِۦٓ أَذًى مِّن رَّأْسِهِۦ فَفِدْيَةٌ مِّن صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ﴾ [البقرة١٩٦] فأسقط الواجبات عند المشقة ورخص في المحظورات عند الحاجة، وإن كان العبد هو الذي أوجب على نفسه عقد الإحرام، والتزم إتمام الحج والعمرة لله كما يلتزم الناذر فعل المنذور»[1]، وفي هذا ما يشير به ابن تيمية إلى أن وجوب البدل في هذه الموجبات الشرعية إنما جاء لما فيها من دور المكلف الذي أنشأ به هذا الالتزام، وليس لمجرد الموجب الشرعي الذي لا يلزم به في حالة العجز شيء، ولهذا شبهه بالنذر من هذه الحيثية، ولعل في هذا ما يفسر لنا ذكر ابن تيمية

---

(١)العقود ص ٣٧

لهذه المسألة تطبيقا على هذا الضابط، في الوقت الذي يبدو معناها مناقضا لمفهومه، حيث كان الحج وهو موجب شرعي ينبغي سقوطه بلا بدل في حالة العجز كسائر الواجبات الشرعية، مع ذلك لم يسقط؛ فكان تخلف حكم الضابط عن هذه الصورة كما في نظائرها ليس استثناء على الضابط في الواقع بقدر ما هو إعمال لمقتضاه على الوجه الذي شرحته، لما يقضي به الدخول في الواجبات الشرعية من وجوب الإتمام مراعاة لما فيها حينئذٍ من معنى العقد الدال على اختيار العاقد لإنشاء الالتزام بما شرع فيه، فلا يمكنه إسقاطه بلا بدل، كما يمكنه ذلك في حالة العجز عن الموجبات الشرعية قبل الشروع فيها، وقد رأى بعض الفقهاء تعميم هذا الحكم في صور الأحكام التي وجد فيها هذا المعنى فقالوا: بـأن الواجب الشرعي الذي يسقط بالعجز بلا مؤاخذة، يلزم بالشروع فيه فلا يسقط بعدئذٍ إلا ببدل سواء كان كفارة أو قضاء أو نحو ذلك، ولهذا قال ابن قدامة: «ومن دخل في واجب كقضاء رمضان أو نذر معين أو مطلق، أو صيام كفارة، لم يجز له الخروج منه، لأن المتعين وجب عليه الدخول فيه، وغير المتعين تعين بدخوله فيه، فصار بمنزلة الفرض المتعين، وليس في هذا خلاف بحمد الله»[(١)]، ولعل هذا ما يعنيه ابن تيمية عندما يشبه وجوب إتمام الحج والعمرة بوجوب الوفاء بالنذر قائلا: «... أوجب الوفاء بالنذر؛ لأن صاحبه التزم طاعة لله، فأوجب على نفسه ما يحبه الله ويرضاه قصدا للتقرب بذلك الفعل إلى الله، وهذا كما أوجب الشارع على من شرع في الحج والعمرة إتمام ذلك لله لقوله ﴿وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ﴾ [البقرة١٩٦]، وإن كان الشارع[(٢)] متطوعا،

---

(١)المغني ٤/ ٤١٢

(٢)أي: من يشرع في الحج والعمرة بمعنى يدخل في نسكهما.

وتنازع العلماء في وجوب إتمام غيرهما»[١].

ومن خلال كل هذا يظهر لنا أن وجه التسامح في الموجبات الشرعية أكثر من العقدية لا يعني كون العقدية أكثر اعتبارا منها أو أشد لزوما بقدر ما هو اعتبار لمقتضى كل من الموجبين وما علق عليه كل منهما وهو الشرط الذي يعني تعليق الوجوب على تحققه وهو ما يلزم منه عكسا عدم الوجوب بعدم الشرط فالشرط ما يلزم من عدمه العدم ولا يلزم من وجوده وجود ولهذا يقول ابن قدامة في تعليله لمسألة اشتراط المحرم للحل بالاحتباس في سياق ما نقلته عنه قريبا: «وإنما لم يلزمه الهدي والقضاء؛ لأنه إذا شرط شرطا كان إحرامه الذي فعله إلى حين وجود الشرط فصار بمنزلة من أكمل أفعال الحج»[٢].

أدلة الضابط

يستدل ابن تيمية على هذا الضابط بأمور منها ما يلي:

(١) النصوص الدالة على اشتراط الاستطاعة والقدرة في الواجب الشرعي، كقوله تعالى: ﴿فَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ مَا ٱسۡتَطَعۡتُمۡ﴾ [التغابن١٦] وقوله: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفۡسًا إِلَّا وُسۡعَهَاۚ﴾ [البقرة٢٨٦]، وقوله ﷺ: "إذا أمرتكم بأمر فائتوا منه ما استطعتم"[٣] فيستدل بها شيخ الإسلام على اختلاف موجب الشرع وموجب العقد في تعلق الأول على الاستطاعة وبقاء الثاني

---

(١)مجموع الفتاوى ٣٥/٣٣٤-٣٣٥، وانظر في مسألة إتمام ما شرع فيه من النوافل: المغني ٤/٤١٠-٤١٢، ففيه أنه مذهب النخعي وأبي حنيفة ومالك، وعدم الوجوب مذهب أحمد والثوري والشافعي وإسحاق.

(٢)المغني ٥/٢٠٤

(٣)سبق تخريجه في ص ٤١٢.

على وجوب الوفاء المستفاد من مطلق مفهوم العقد فوجب عند تعذره الانتقال إلى بدله ولهذا لو شرط في عقده "إذا كان مستطيعا" فإنه يسقط عنه بالعجز وإذا لم يشرط ذلك فإنه يبقى على أصله من وجوب الوفاء بمقتضاه بموجب الأمر العام بالوفاء بالعقود في قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَوۡفُواْ بِٱلۡعُقُودِۚ﴾ [المائدة١]، فإذا لم يف وجب عليه البدل مكان الوفاء الواجب[1].

(٢) الأحاديث الصحيحة في وجوب قضاء الصوم المنذور على الميت كحديث: "من مات وعليه صيام صام عنه وليه"[2]، وحديث المرأة التي استفتته ﷺ في صوم كان على أمها فأمرها بقضائه وشبه قضاء النذر بقضاء الدين[3]، وفي دلالة هذه النصوص يقول شيخ الإسلام: «فلما ثبت في عدة أحاديث صحيحة: أن النبي ﷺ أمر بوفاء النذر عن الميت بعد موته دل على بقاء ذلك في ذمته وإن عجز عنه كعجز المدين عن الوفاء»[4].

(٣) أن الواجب بالنذر ثبت في الذمة بمجرد النذر فلا يسقط بعجز ولا غيره كالدين بخلاف الواجب بالشرع فإنه لا يثبت في ذمة المكلف إلا

---

(١)انظر: العقود ص ٣٧-٣٨، مجموع الفتاوى ١٣٨/٢٩

(٢)أخرجه البخاري برقم (١٩٥٢) في كتاب الصوم باب من مات وعليه صوم (الفتح ٢٤١/٤)، ومسلم برقم (١١٤٧) في كتاب الصيام (النووي ٢٣/٨) من حديث عائشة.

(٣)أخرجه البخاري برقم (١٩٥٣) في كتاب الصوم باب من مات وعليه صوم (الفتح ٢٤١/٤)، ومسلم برقم (١١٤٨) في كتاب الصيام (النووي ٢٣/٨) من حديث ابن عباس.

(٤)العقود ص ٤٦-٤٧

في حالة الاستطاعة؛ فلا يحتاج عند عدمها إلى إسقاط؛ حيث لم يسبق له ثبوت[١].

من فروع الضابط

(١) وجوب وفاء النذر عن الناذر بعد موته مع عدم وجوب قضاء ما تركه عجزا من صلاة وصيام لأن الواجب بالشرع أيسر من الواجب بالنذر[٢].

(٢) إذا نذر شيئا على وجه التبرر وعجز عنه أو كان المنذور معصية فإن كان له بدل لزمه كالإطعام بدل الصوم وإن لم يكن له بدل لزمته الكفارة بدلا عن الوفاء مع أنه لا يجب عليه البدل فيما عجز عنه من المطلوبات الشرعية لأن النذر أوجبه على نفسه فلا يسقط عنه إلا ببدل وأما الواجب الشرعي فلا يجب عليه ابتداء إلا بشرط الاستطاعة فيسقط بعدمها بلا بدل[٣].

(٣) إذا نذر المعضوب[٤]أن يحج وجب عليه أن يقيم من يحج عنه؛ لأنه إذا كان المنذور يفعل بعد الموت فلأن يفعل في الحياة مع

---

(١)انظر: العقود ص ٣٩

(٢)انظر: العقود ص ٣٨

(٣) انظر: مجموع الفتاوى ٣٢٧/٣٥، ٣٤٥، الاختيارات، للبعلي، ص ٣٣٠-٣٣١، العقود ص ٣٨-٤٧، ٥٤، ٥٧، ٥٩، ٧٢، ١١١-١١٥

(٤) هو الذي لا يستطيع الحج لعدم تمكنه من الثبات على الراحلة، وعجزه عن الحركة، قال الفيومي: " رجل معضوب زمن لا حراك به كأن الزمانة عضبته ومنعته الحركة"، وقال الجوهري هو: " الضعيف"، (المصباح المنير ص٢٦٧، و انظر: الصحاح ١٨٤/١، مادة عضب).

العجز أولى؛ فالواجب بالنذر لا يسقط بلا بدل ولا كفارة[١].

(٤) من حلف علي يمين ولم يتمكن من الوفاء لمانع حسي أو شرعي، فالأول كمن حلف ليزورن مريضا غدا ثم مات المريض قبل الغد، والثاني إذا كان المحلوف عليه معصية، كمن حلف ليشربن الخمر، فعليه الكفارة في الحالتين ولا يعذر بالعجز في اليمين كما يعذر بالعجز في الواجب الشرعي لأن الواجب الشرعي أمره أيسر من الواجب العقدي[٢].

(٥) إذا كان الحالف وكذا الناذر في حالة العجز عن الوفاء قد شرط بقوله أو نيته القدرة فلا كفارة عليه حينئذٍ؛ لأن يمينه بذلك أشبهت الواجب الشرعي المشروط بالاستطاعة، فيعذر بالعجز كما يعذر فيما لزم بالشرع[٣].

* * * * *

---

(١) انظر: العقود ص ٤٩

(٢) انظر: العقود ص ٤٩-٥٠

(٣) انظر: العقود ص ٥٠

الضابط الثاني عشر

موجب نذر اللجاج عند الحنث إما التكفير وإما فعل المعلق وموجب اليمين بالله عند الحنث التكفير فقط[(١)]

شرح الضابط

النذر إذا توفرت فيه شروط الانعقاد والصحة واكتملت العناصر التي تؤلف مجتمعة حقيقته وتبين مقصوده، وهي أن يكون المنذور قربة، ويقصد به الناذر التقرب إلى الله كما سبق بيانها، فمتى وجد هذان العنصران كان العقد نذرا حقيقيا يترتب عليه وجوب الوفاء بمقتضاه، وتنفيذ ما التزمه عاقده وهذا ما لخصه ابن تيمية في قوله: «إنما يوفى بالنذر إذا كان لله عز وجل وكان طاعة»[(٢)]، وأما اليمين فلا يترتب عليها إلا مجرد التكفير ليس غير متى ما أراد الحالف التحلل مما وجب عليه في يمينه.

كل ذلك عندما يكون النذر خالصا مكتمل الحقيقة بعنصريه السابقين، وحين تكون اليمين على أصلها المتفق عليه عندما يلتزم الحالف بالعقد بالله أن يفعل أو لا يفعل أمرا مباحا، وأما في حال كون العقد مشوبا من العقدين؛ ففيه من النذر وفيه من اليمين، فهو في ظاهره نذر حيث يلتزم فيه العاقد ما يتقرب به لله تعالى كالصلاة والصوم والصدقة والعتق ونحو ذلك، ولكنه في الحقيقة يمين لأن المقصود به هو ما يقصد باليمين من

---

(١)انظر لهذا الضابط: مجموع الفتاوى ٢٤٣/٣٥، ٢٥٤، ٣٠٥، الاختيارات ص ٣٢٩

(٢)مجموع الفتاوى ١٢٣/٣٣

حض أو منع أو تصديق أو تكذيب وهو ما يسمى بنذر اللجاج والغضب لأن الناذر يلتزم بهذه الأمور في حال الغضب ولا يقصد التقرب إلى الله تعالى بها؛ فلما فيه من الشبه بالنذر وباليمين خير فيه بين موجب كل واحد منهما، فموجب النذر الوفاء، وموجب اليمين الكفارة، فخير الناذر الذي خرج نذره مخرج اليمين بين موجب النذر وهو الوفاء بما نذره، أو التحول إلى اليمين فيكفر معاملة له بالجانب الآخر الذي أشبهه[١].

الخلاف في الضابط

والعمل بهذا الضابط ليس محل اتفاق حتى عند الحنابلة أنفسهم، وإن كان القول به هو المشهور عنهم، كما صرح ابن تيمية[٢]، والفقهاء في مسألة نذر اللجاج على ثلاثة مذاهب:

الأول: أنه يخير بين الوفاء بمقتضى نذره وبين الكفارة كما هو منطوق الضابط الذي معنا وهذا هو المشهور عن أحمد[٣]، وقال شمس الدين الزركشي[٤]: هو

---

(١)انظر: العقود ص ١٤٢، المغني لابن قدامة ٤٦٢/١٣

(٢)انظر: مجموع الفتاوى ٣٠٥/٣٥

(٣)انظر: المحرر ١٩٩/٢، المغني لابن قدامة ٤٦٢/١٣، الإنصاف للمرداوي ١١٩/١١، مجموع الفتاوى ٣٠٥/٣٥

(٤)هو شمس الدين أبو عبد الله محمد بن عبد الله بن محمد الزركشي المصري، فقيه مصري حنبلي، أصله من عرب الشام ولد فيما يبدو بمصر نحو سنة ٧٢٢هـ، وبها نشأ وتعلم، وينسب إلى (الزركشة) صنعة أبيه، ويدل شرحه على الخرقي على سعة علمه واطلاعه، وله غيره من المصنفات، توفي سنة ٧٧٢ (انظر: مقدمة تحقيق شرحه على الخرقي ٧٧/١، النجوم ١١٧/١١، الشذرات ٢٢٥/٦، مدخل ابن بدران ٤١٩).

المذهب بلا ريب[١]، وهو قول الشافعي[٢]، وآخر الروايتين عن أبي حنيفة[٣].

الثاني: أن عليه كفارة يمين فقط، وهو الرواية الأخرى عن أحمد[٤]، وهو قول لبعض أصحاب الشافعي[٥].

الثالث: أنه يلزمه ما نذره ولا يجزئه كفارة يمين ولا تخيير، لأنه نذر معلق على شرط فيلزم بوجود شرطه، وهذا قول المالكية[٦]، وهي الرواية القديمة عن أبي حنيفة، وهي التي سار عليها جماهير أصحابه[٧].

والقول الأول هو اختيار شيخ الإسلام[٨]، بل في كلامه ما يدل على

---

(١)انظر: شرح الزركشي على مختصر الخرقي ٨٥/٧

(٢)انظر: مغني المحتاج ٣٥٥/٤، روضة الطالبين ٥٦١/٢، المجموع شرح المهذب ٤٥٩/٨

(٣)يروى أنه رجع إلى هذا القول قبل سبعة أيام من وفاته (انظر: المبسوط ١٣٦/٨، بدائع الصنائع ٩١/٥)، وأشار إلى ذلك أيضا شيخ الإسلام ابن تيمية، انظر: العقود، ص ١٢٩، مجموع الفتاوى ٢٠٧/٣٣.

(٤) ذكرها ابن قدامة في المغني انظر: ٤٦٢/١٣ والزركشي في شرحه على مختصر الخرقي انظر: ٨٢/٧

(٥) حكاه النووي عن البغوي والروياني وإبراهيم المروزي والموفق بن طاهر انظر: روضة الطالبين ٥٦١/٢، المجموع ٤٥٩/٨

(٦)حتى عرفوه بأنه " التزام مسلم كلف ولو غضبان " (انظر: مختصر خليل مع شرح الآبي ٢٤٣/١)، وقال ابن عبد البر في الكافي ٤٥٦/١: "والنذر في الرضا والغضب سواء ".

(٧)انظر: المبسوط ١٣٦/٨، بدائع الصنائع ٩٠/٥، الاختيار لتعليل المختار ٧٧/٤.

(٨)انظر: مجموع الفتاوى ٢٥٤/٣٥، الاختيارات، للبعلي، ص٣٢٩.

أنه يعمم مدلول هذا الضابط على كل عقد أشبه اليمين في الحقيقة وخالفها في الظاهر، كالتعليقات التي يقصد الحلف بها وتشبه التي يقصد بها الإيقاع عند الصفة كمن يحلف بالطلاق أو العتاق أو الحرام على أمر ليفعلنه أو لن يفعله، فإذا حنث خير بين إمضاء ما علقه؛ إذ بذلك يتحقق القصد الذي يشترط لصحة العقد إذا أوقعه المعلق عند الصفة باختياره، كما أن له أن يختار التكفير الذي هو موجب اليمين لأن عقده فيه شبه من اليمين من حيث المعنى والحقيقة، يقول ابن تيمية: «وينبغي أن نخيره إذا حنث بين الوفاء بالتحريم وبين تكفير يمينه كما خيرناه في النذر، ثم إن طردنا في الطلاق والعتاق -كما يتخرج على أصولنا، وكما يؤثر عن الصحابة جعل العتق داخلا في نذر اللجاج[1]، وعن طاووس[2] وغيره أنهم كانوا لا يرون الحلف بالطلاق شيئا وتوقف الراوي هل كان طاووس يعدها يمينا[3] - فهو متوجه وهو أقوى إن شاء الله»[4]، ويقول في موضع

---

(١)يقصد فتوى زينب وحفصة وابن عمر في حديث ليلى بنت العجماء الآتي، وانظر أيضا: معجم فقه السلف ٦/٥-١٥.

(٢)هو أبو عبد الرحمن طاووس بن كيسان الفارسي الخولاني الهمداني مولاهم اليمني، من كبار فقهاء التابعين، عالم اليمن ومحدثهم، أصله من الفرس ولد في اليمين سنة ٣٣هـ ونشأ بها، وأخذ العلم عن كبار الصحابة ولازم ابن عباس مدة، جمع بين العلم والزهد والجرأة في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، شديد الحرص على عدم القرب من ذوي السلطان، وتروى في زهده وعلمه وعمله قصص، توفي حاجا في المشاعر سنة ١٠٦هـ وله روايات (انظر: سير النبلاء ٣٨/٥، طبقات ابن سعد ٥٣٧/٥، البداية ١٩٨/٩، الأعلام ٢٢٤/٣).

(٣)أخرجه عبد الرزاق بسنده برقم(١١٤٠١) في (المصنف ٤٠٦/٦-٤٠٧)، وعنه ابن حزم في (المحلى٤٧٨/٩)، وانظر أيضا: معجم فقه السلف ٢١٢/٧.

(٤)مجموع الفتاوى ٣٢٣/٣٥

آخر: «وإن قيل إنه يخير – أي في نذر اللجاج – بين الوفاء به والتكفير، فكذلك هنا يخير بين الطلاق والعتق وبين التكفير فإن وطئ امرأته كان اختيارا للتكفير، كما أنه في الظهار يكون مخيرا بين التكفير وبين تطليقها، فإن وطئها لزمته الكفارة، لكن في الظهار لا يجوز له الوطء حتى يكفر؛ لأن الظهار منكر من القول وزور حرمها به، وأما هنا فقوله: إن فعلت فهي طالق، بمنزلة قوله: فعلي أن أطلقها، أو والله لأطلقنها، إن طلقها فلا شيء عليه، وإن لم يطلقها فعليه كفارة يمين»[١].

مفهوم الضابط عند ابن قدامة والسرخسي

كما نجد مفهوم هذا الضابط عند ابن قدامة كذلك فهو يقول: "إذا أخرج النذر مخرج اليمين، بأن يمنع نفسه أو غيره به شيئا، أو يحث به على شيء، مثل أن يقول إن كلمت زيدا، فلله على الحج، أو صدقة مالي، أو صوم سنة فهذا يمين، حكمه أنه مخير بين الوفاء بما حلف عليه، فلا يلزمه شيء، وبين أن يحنث، فيتخير بين فعل المنذور، وبين كفارة يمين، ويسمى نذر اللجاج والغضب، ولا يتعين عليه الوفاء به، وإنما يلزم نذر التبرر»[٢].

وأما السرخسي فنجد عنده طرحا متكاملا لمفهوم نذر اللجاج والغضب، كما يراه ابن تيمية، فهو أولا يعتبر النذر الجاري مجرى اليمين ما كان معلقا بشرط لا يقصد الناذر وجوده، بل التزمه لمنع نفسه من إيجاد الشرط، ويعتبرها ثانيا يمينا عرفية، ويقول: «فلوجود اسم اليمين ومعناها قلنا يخرج بالكفارة، ولوجود معنى النذر قلنا يخرج عنه بعين ما التزمه،

---

(١)مجموع الفتاوى ٣٥/٣٠٤

(٢)المغني ١٣/٤٦١

بخلاف النذر المرسل فاسم اليمين ومعناها غير موجود فيه، وكذلك المعلق بشرط يريد كونه؛ لأن معنى اليمين غير موجود فيه، وهو القصد إلى المنع بل قصده إظهار الرغبة فيما جعله شرطا»[١].

قيد "الحنث" في الضابط

وينبغي هنا إعطاء عناية خاصة لقيد "عند الحنث"؛ إذ هو يعني أن مجال تطبيق هذا الضابط في هذه اليمين، هو ما بعد الحنث، وليس في مطلق أيمان اللجاج والأيمان بالله؛ فإن يمين اللجاج كسائر الأيمان لا يترتب عليها شيء طالما أن الحالف ملتزم بما حلف عليه ولم يخالف مقتضى يمينه؛ ولهذا قال ابن قدامة في هذه اليمين كما سبق: «حكمه أنه مخير بين الوفاء بما حلف عليه، فلا يلزمه شيء»[٢]، ومعنى هذا أنه إذا وفى بما حلف على فعله أو تركه فلا يلزمه شيء وكذلك حكم سائر الأيمان إلا أن الوفاء قد يكون واجبا أو محرما أو مباحا، ومن هنا يشمل هذه اليمين من حيث الموجب ما يشمل غيرها من الأيمان فحيث كان الوفاء واجبا بالمحلوف به حرم الحنث، ولكنه إذا حنث خير بين فعل ما نذره وبين الكفارة، رفعا لموجب المخالفة، وليس حلا لعقد اليمين، ولو حرم الوفاء، وجب عليه الحنث، وخير بين فعل ما نذره لجاجا، وبين التكفير، رفعا لاثم مخالفته لما حلف عليه، وجبرا لما نقضه من العقد الذي عقده بالله، وأما في حالة المباح، فإنه يخير قبل الحنث بين الوفاء وبين الحنث، ويخير بعد الحنث بين فعل المنذور وبين الكفارة، كما يخير كذلك في اليمين بالله على المباح بين الوفاء بمقتضاها وبين الحنث وحينئذ

---

(١) المبسوط ١٣٧/٨

(٢) المغني ٤٦١/١٣

تلزمه الكفارة حلا لعقد اليمين، ولكنه بعد الحنث تتعين عليه الكفارة رفعا للإثم المترتب على المخالفة التي وقع فيها بمخالفته لمقتضى يمينه.

ولهذا القيد أهمية أخرى في يمين اللجاج خاصة رغم أن الأمر فيها على وفق قاعدة الأيمان عموما؛ ولكن ما فيها من الشبه بنذر التبرر الواجب الوفاء حتى قال بعض العلماء كالمالكية بوجوب الوفاء فيها مطلقا حملا لها على عمومات الوفاء بالنذور؛ ولكونها حكما جائزا معلقا بشرط فوجب عند ثبوت الشرط كسائر الأحكام[١]، الأمر الذي جعل التقييد بالحنث فيها للتخيير بين موجبيها أمرا ذا دلالة خاصة؛ ولهذا جاء في بعض أجوبة الإمام أحمد في هذه اليمين: «إذا حنث فكفارة يمين، إلا أني لا أحمله على الحنث ما لم يحنث»[٢]، وفي هذا إشارة واضحة إلى نوع من التميز لهذه اليمين عن غيرها من الأيمان، وهو أن البقاء عليها في حالة إباحة المحلوف عليه أفضل، بخلاف غيرها التي يستوي فيها الأمران في مثل هذا الحال، ومعنى هذا أنه لو حلف اثنان على أمر واحد مباح الفعل أو الترك، فحلف أحدهما بالله، والآخر بالنذر، فللأول أن يفي بيمينه وله أن يحللها بالكفارة، بينما يفضل للآخر أن يبقى على يمينه، على أنه إذا حنث خُيِّر حينئذٍ بين الوفاء والتكفير، وذلك - والله أعلم - احتياطا لمعنى النذر فيها رغم كونه مغلوبا بمعنى اليمين، وخروجا من الخلاف في حكمها بين التكفير عند الحنث والوفاء على الوجه الذي سبق لي شرحه، وهذا ما يبينه ابن تيمية حين يقول موجها فتوى الإمام أحمد هذه: «والمقصود هنا: أن هذه الأيمان اشتبه أمرها على أكثر الأولين والآخرين، فلهذا كان أحمد يختار الاحتياط، فلا يأمر الحالف بها أن يحنث، فإذا

---

(١)انظر: مجموع الفتاوى ٣٥/٢٥٤

(٢)مجموع الفتاوى ٣٥/٢٥٥، و انظر أيضا: العقود ص٨٣

حنث لم يمكنه أن يلزمه إلا بالكفارة، إلا المعلقات، فإنه قد تبين له أن هذا هو الذي يلزمه، وهذا كان يأمر به أحيانا من الاحتياط، إذا لم يكن الحنث خيرا من الإصرار على اليمين، مثل أن يكون قد حلف على مباح فعله أو تركه، وأما إذا حلف على ترك واجب أو فعل محرم، فيتعين الحنث، وإذا حلف على مستحب فيؤمر بالحنث»[١]، ومن هذا يظهر تفريقه بين كون المحلوف عليه مباحا أو واجبا أو محرما أو مستحبا أو مكروها، فيعتبر المباح هو محل الاحتياط، بينما ينتفي مجال الاحتياط في حالة تعين الوفاء أو الحنث إذا كان المحلوف عليه واجبا أو محرما فعلا أو تركا، ويبقى الأمر وسطا في حالة المستحب والمكروه؛ لعدم ترتب معصية عليه و من هنا أشبه المباح، وهذا محل بحث سأتعرض له قريبا إن شاء الله.

ولقد علل ابن تيمية فتوى الإمام أحمد السابقة بقوله: «فكان الإمام أحمد - لظهور القول بلزوم ما علق وكثرة المفتين به ووقوع الشبهة فيه - يرى أنه لا يحنث الحالف تارة للشبهة العلمية، وتارة للمنازعة العلمية»[٢]، ومن هذا التعليل والتوجيه الذي سبقه نستطيع أن نستنتج موقف ابن تيمية من هذه اليمين من حيث أولوية الوفاء بها أو الحنث والتكفير قبل الحنث أو بعده فمع أن ما يجري على سائر الأيمان من هذه الأحكام يجري على هذه أيضا؛ إذ هي منها وقد أشرت إلى هذا آنفا وهذا هو مسلك ابن تيمية وهي طريقته وأسلوبه المطرد، وهو أحرص ما يكون على وحدة المنهج واطراد الأصول، ولكن مع ذلك ففي صنيعه في هذه المسألة خاصة ما يدل على أنه لا يمنع استحسانا ما قال به الإمام أحمد ولا يرى فيه ما

---

(١)العقود ص ٨٩

(٢)العقود ص ٨٤

يتناقض مع أصله في هذا الشأن فمع كون اليمين بالنذر كسائر الأيمان من حيث طروء الأحكام عليها من إباحة ووجوب وتحريم، إلا أن الشبه الذي فيها بالنذر أمر لا يمكن إغفاله؛ ولهذا كان لقول أحمد هذا وجهه، "للشبهة العلمية أو المنازعة العلمية"، وهو في نفس الوقت لا يناقض ما تقرر من شمول حكم الأيمان ليمين النذر ولا يعدو أن يكون الأمر في هذا نوعا من التميز والتفريق تماما كموجب اليمينين فكان في يمين النذر غيره في اليمين بالله كما هو منطوق هذا الضابط، وهو تفريق فرضته الصورة اللفظية ليمين النذر، فليس ثم ما يمنع أن تتميز يمين النذر عن اليمين بالله بجانب عدم استواء الحنث والوفاء في حالة الإباحة، وهو معنى اكتسبته من أصل عقد النذر الذي شابهته في الصورة، فالنذر واجب الوفاء، ولكن يظل الحكم في حالة الحنث هو محور التشابه الذي لا يتخلف بين اليمينين وهو إجزاء الكفارة فيهما؛ ولهذا كان أكثر اهتمام ابن تيمية في هذه اليمين، بجانب إجزاء الكفارة فيها عند الحنث؛ إذ هو محل الخلاف بين الفقهاء وهذا المعنى هو ما استدل عليه باستفاضة في ست صفحات متتالية من فتاويه[1]، ولكنه لم ينص في هذا السياق على تفريق بين اليمين بالله واليمين بالنذر أكثر من هذا الموجب الذي ضمنه هذا الضابط عند الحنث فيهما ولكنه ذكر قول أحمد السابق معللا إياه ذلك التعليل مما يوحي بموافقته له في هذا الحكم بهذا الوجه، فيقرر أنه: ليس هناك ما يمنع تميز يمين النذر بهذا الحكم مراعاة لهذا الجانب، ولا يمنع ذلك يمين النذر من حكم بقية الأيمان كلما كان ذلك ضروريا، مؤكدا بكل ذلك أنه لا يرى بأسا في القولين متى ما استقر كون يمين النذر مكفرة، فإن بقي على يمينه ولم يكفرها مراعاة لصورة اللفظ فهو خير، وإن حللها وأتى المحلوف

---

(١) انظر: مجموع الفتاوى ٣٥/٢٥٣-٢٥٨

عليه كسائر الأيمان فهو حسن أيضا، على أن يكون ذلك في حالة الإباحة أو ما في حكمها مما هو مجال للاحتياط الذي هو مبنى هذا الحكم، وأما في حالة الحلف على واجب فلابد من الوفاء، وفي حالة الحلف على محرم فلابد من الحنث، فلا مجال للترجيح والاحتياط في هذه الصور.

علاقة مفهوم الضابط بيمين المستحب والمكروه

وهنا أستطيع أن أصل إلى بحث آخر من خلال هذه المسألة وموقف ابن تيمية فيها وهو رأيه في مسألة الحلف على المستحب والمكروه فعلا أو تركا بناء على المفهوم الأصولي الدال على الطلب غير الجازم لفعل المستحب وترك المكروه، فلا تترتب معصية على مخالفة أي منهما فمع كون المستحب مطلوب الفعل إلا أن تركه لا يوجب معصية لوصفه بالجواز كما لا يوجب فعل المكروه معصية مع كونه مطلوب الترك؛ لنفس السبب، فالجائز كما يعرفه ابن تيمية: ما وافق الشرع[١]، أي ما لا يمتنع شرعا فيشمل المباح والواجب والمندوب والمكروه[٢]، وما وافق الشرع لا يمكن أن يكون معصية، وهذا ما يجعل موقف ابن تيمية في حالة الحلف على أي منهما سواء كان مقتضى اليمين طلب الوفاء غير الجازم أو طلب الحنث غير الجازم التخيير إلحاقا لهما بالحلف على المباح بجامع عدم ترتب المعصية على الفعل أو الترك، ولكن لما كان المستحب مطلوب الفعل كان الأفضل لمن حلف على فعله البقاء على يمينه، ولمن حلف على تركه الحنث، وكذا المكروه يفضل للحالف على فعله الحنث وعلى تركه البر مراعاة لهذا المفهوم وقياسا على يمين اللجاج التي يدل صنيعه

---

(١) انظر: المسودة ص٥٧٧

(٢) انظر: شرح الكوكب المنير ١/٤٢٩

فيها على أنه يستحسن تمييزها عن غيرها من الأيمان بأفضلية الوفاء في حالة المباح مراعاة لهذا الجانب وخروجا من الخلاف مع قوله كقاعدة عامة بجريان أحكام اليمين العامة عليها. وهكذا الحال بالنسبة ليمين المستحب والمكروه فوفق قاعدة ابن تيمية الكلية في الأيمان ومنهجه العام في العقود يرى إلحاقها بالحلف المباح نظرا للتشابه القائم بينهما من حيث عدم الجناية الشرعية التي تستلزم الذم وتوجب المعصية وبالتالي فتجري عليهما أحكام يمين المباح من حيث التخيير في التكفير على الوجه الذي سبق ويأتي، ولا مانع مع ذلك عند ابن تيمية استحسانا من مراعاة الجانب الترجيحي الذي تحمله هذه اليمين بناء على المفهوم الأصولي للمستحب والمكروه كما روعي استحسانا الجانب الترجيحي الذي تحمله يمين النذر بناء على مفهوم النذر من وجوب الوفاء، ولكن القضايا الاستحسانية لا تخرم القواعد العامة المطردة كما بينا عند حديثنا عن كلية القواعد، فحيث سلك بهاتين اليمينين المسلك الذي تقتضيه القواعد العامة فأجريا مجرى يمين المباح فذلك أمر لا غبار عليه، وحيث عدل بهما استحسانا إلى ما تقتضيه تلك المقتضيات الخاصة فيهما فذلك أمر له ما يسوغه، هذا ما فهمته واستنبطته من فقه شيخ الإسلام ابن تيمية في هذه المسألة، وشاهد ما أقول تفريقه - في توجيه جواب أحمد الذي أشرت إليه آنفا حول يمين النذر- بين يمين الواجب والمحرم ويمين المباح ويمين المستحب والمكروه من حيث تعين الوفاء أو الحنث في الأولى؛ إذ لا مجال للاحتياط فيها، والتخيير في المباح مع تفضيل الوفاء لإمكان الاحتياط حيث لا حتم فيها لعدم المعصية، والتوسط في يمين المستحب والمكروه فلا يتعين فيها شيء، بل يؤمر حيث لا معصية في المخالفة ومن هنا

أشبهت يمين المباح، كما أشبهت يمين الواجب والمحرم من حيث ترتب الثواب على فعل المستحب وترك المكروه[١]، فكانا لشبههما بالواجب والمحرم يؤمر فيهما بالوفاء أو الحنث استحسانا مراعاة لشبههما بيمين الطاعة والمعصية، ولشبههما بالمباح من حيث عدم المعصية ألحقا بالمباح فكان الأمر فيهما على التخيير، ولهذا ساغ العمل فيهما بكل من الجانبين، ولكن ترجح إلحاقهما بالمباح، وجرى الأمر على عدهما في تصنيفه؛ لكون اجتناب الإلزام بما فيه معصية مراعى في الأيمان والنذور أكثر من مراعاة الإلزام بما فيه طاعة؛ ولهذا كانت يمين ونذر المعصية لا يوفى بهما بحال، بينما يتسامح في وجوب الوفاء بيمين ونذر الطاعة، فتسقط للعذر والعجز ونحو ذلك، وذلك مبني على قاعدة فقهية كبرى، تعني أن: اجتناب النواهي مقدم على امتثال الأوامر، وعلى معناها قواعد فقهية متعددة، من أشهرها قاعدة "درء المفاسد مقدم على جلب المصالح"، وقاعدة: "الحظر مقدم على الإباحة"، و"النفي مقدم على الإثبات"، ذلك لأن النهي مقتضاه خلو الذمة على الأصل، والامتثال معناه إشغالها وهو خلاف الأصل، ولهذا كان مقدما عليه، وهذه القاعدة مستندها قوله ﷺ: "إذا نهيتكم عن شيء فاجتنبوه وإذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم"[٢] وقد قال ابن حجر في شرحه لهذا الحديث ما يلي: «واستدل

---

(١)كما يقول الطوفي في المستحب "مأخذ الخلاف في المسألة – أي مسألة كون المندوب مأمورا به أم لا - تردد المندوب بين الواجب والمباح، فمن حيث إنه مقتضى ومستدعى ومطلوب ومثاب عليه أشبه الواجب فألحق به، ومن حيث إنه لا عقاب في تركه أشبه المباح فألحق به" (شرح مختصر الروضة ١/٣٥٧)، وقال في المكروه "ويتجه في كون المكروه منهيا عنه ما اتجه في أن المندوب مأمورا به لأنه مقابله وفي وزانه" (شرح مختصر الروضة ١/٣٨٣).

(٢)سبق تخريجه في ص٤١٢.

بهذا الحديث على أن اعتناء الشرع بالمنهيات فوق اعتنائه بالمأمورات؛ لأنه أطلق الاجتناب في المنهيات ولو مع المشقة في الترك وقيد في المأمورات بقدر الطاقة، وهذا منقول عن الإمام أحمد»[١]، وهذا يعني ما قررناه من مفهوم هذا القاعدة، ولقد جاء نص ابن تيمية رحمه الله في هذا الصدد قويا وواضحا في تقعيده واستدلاله وتوجيهه حين قال: «**ترك المأمور به أيسر من فعل المنهي عنه** - وذكر الحديث الذي هو مستند القاعدة ثم قال – فانظر كيف أوجب الاجتناب عن كل منهي عنه وفرق في المأمور به بين المستطاع وغيره»[٢]؛ ولكل هذا كان إلحاق يمين المستحب والمكروه بيمين المباح أقوى لعدم المعصية لقوة الشبه الذي بينهما وقوة اعتباره أكثر من نظيره في الواجب والمحرم الذي أشبهاه في الطاعة، ولهذا لا يمنع ابن تيمية مع ذلك مراعاة هذا الجانب كلما كان ذلك ضروريا، ولكن على أن يعلم أن محل هاتين اليمينين كقاعدة عامة يمين المباح لهما ما لها من أحكام وعليهما ما عليها، وهذا يفسر لنا وجه عطف ابن تيمية يمين المستحب والمكروه على يمين المباح في الحكم وهو يقسم الأيمان بحسب المحلوف عليه إلى يمين طاعة ومعصية ومباح، فيقول: «فإذا حلف ليفعلن مباحا أو ليتركنه فهاهنا الكفارة مشروعة بالإجماع، وكذلك إذا كان المحلوف عليه فعل مكروه، أو ترك مستحب»[٣] والله أعلم.

المختار من التكفير أو فعل المعلق متى وكيف يتعين ويلزم؟

وإذا تقرر أن موجب قوله: "إن فعلت كذا فعلي الحج، أو الطلاق أو

---

(١)فتح الباري ٣٢٦/١٣

(٢) مجموع الفتاوى ٥٦٦/٢١، الفتاوى الكبرى ٣٩١/١

(٣) مجموع الفتاوى ٢٥٣/٣٥

العتق أو نحو ذلك" إذا حنث التخيير بين أن يحج أو يطلق أو يعتق، وبين أن يكفر، فيترتب على هذا الحكم مسألتان يجب ضبط حكمهما، ومعرفة معناهما، والمقصود بهما، وهما:

المسألة الأولى: متى يتعين المختار من الكفارة أو فعل المعلق بعد الحنث؟

وهذه المسألة تتلخص في الإجابة على التساؤلات التالية: إلى متى يستمر هذا التخيير؟ هل هو محدد بزمن معين، أو مفتوح المدة، بحيث يظل باب الخيار مفتوحا له بلا تحديد؟ أو أنه يجب أن يختار أحد الخيارين المتاحين له بمجرد الحنث؟ فإما أن يحج فورا أو يطلق أو يعتق، وإما أن يكفر.

ولقد جاء جواب ابن تيمية على هذه التساؤلات دقيقا ومختصرا حين قال: «والأقيس في ذلك أنه مخير بينهما على التراخي ما لم يوجد منه ما يدل على الرضا بأحدهما، كسائر أنواع الخيار»[١].

ويعني شيخ الإسلام بهذا قياس تخيير الحالف في مثل أيمان اللجاج بتخيير العاقد الذي يجد عيبا في السلعة المعقود عليها، بجامع أن كليهما ثبت فيه الخيار لمصلحة المخير، ولدفع ضرر محقق عنه[٢]؛ ولأن خيار العيب هو الذي يمنع لزوم العقد، ولا يمنع ابتداءه[٣]، وكذا الحالف هنا ثبت له الخيار بمقتضى هذا الضابط نظرا له ودفعا للضرر عليه بوقوع ما لم

---

(١)مجموع الفتاوى ٣٥/٣٠٥

(٢)انظر: المغني٦/٢٢٦، شرح منتهى الإرادات ٢/١٧٣، كشاف القناع ٣/٢٢٤، شرح فتح القدير ٦/٣٥٦

(٣)انظر: شرح فتح القدير ٦/٢٩٨، وشرح العناية على الهداية بهامشه ٦/٢٩٩

يقصد إيقاعه كما أن تخييره منع لزوم أحد الخيارين له على التعيين وإن كان ابتداء الإلزام بأحدهما متحققا بمجرد الحلف وهما الكفارة أو فعل المعلق، كما أنه في خيار الرد يخير بين أمرين الإمساك أو الرد بدون تعيين كما دل عليه "حديث المصراة"[(١)]، ما لم يظهر منه ما يدل على رضاه بأحدهما، وكذا هنا يخير الحالف ما لم يظهر منه ما يدل على اختياره لأحدهما، ومثل خيار العيب في هذا الحكم كل ما كان التخيير فيه لحظ المخير كما عند الحنابلة: خيار التدليس والغبن[(٢)]، وخيار الخلف في الصفة، والخيار لإفلاس المشتري[(٣)]، وعند الحنفية خيار الرؤية [(٤)]، ولهذا قال ابن تيمية: "كسائر أنواع الخيار" ومقصوده التي تشارك أيمان اللجاج في العلة والحكم، ولهذا قال قبل ذلك في سياق تقريره لهذه المسألة: «كالذي يخير بين فراقها وإمساكها لعيب أو نحوه، وكالمعتقة تحت عبد»[(٥)].

وتوقيت مدة هذا الخيار بالتراخي معناه: عدم الفورية، فإن العاقد في هذا الخيار بعد علمه بموجب التخيير من عيب أو نحوه، يخير تخييرا غير

---

(١) أخرجه البخاري برقم (٢١٥١) في كتاب البيوع باب إن شاء رد المصراة..(الفتح ٤/٤٦٣)، ومسلم برقم (١٥٢٤) في كتاب البيوع (النووي ١٠/١٦٥) من حديث أبي هريرة، ولفظ البخاري "من اشترى غنما مصراة فاحتلبها فإن رضيها أمسكها وإن سخطها ففي حلبتها صاع من تمر" وفي لفظ عند مسلم "فهو فيها بالخيار ثلاثة أيام إن شاء أمسكها وإن شاء ردها..".

(٢)انظر: شرح منتهى الإرادات ٢/١٧٣، كشاف القناع ٣/٢٢٤

(٣)انظر: المحرر ١/٣٢٤

(٤)بدائع الصنائع ٥/٢٩٥

(٥)مجموع الفتاوى ٣٥/٣٠٥

محدد الزمن، فلو أخر الاختيار لم يبطل خياره؛ ولهذا قال الكاساني في حديث المصراة في معنى مدة الثلاثة أيام فيه: «وذكر الثلاث في الحديث ليس للتوقيت لأن هذا النوع من الخيار ليس بمؤقت بل هو بناء الأمر على الغالب المعتاد، لأن المشتري إن كان به عيب يقف عليه المشتري في هذه المدة عادة فيرضى به فيمسكه، أو لا يرضى به فيرده»[١]؛ وفسر السرخسي هذا التراخي بالتأبيد فقال: «ما لا يتوقت من الخيار كخيار العيب فإنه يثبت على التأبيد»[٢]، فلا يقطع هذا الخيار ويلزم العاقد بأحد الخيارين إلا أن يظهر منه ما يدل على اختياره ورضاه بأحدهما سواء كان الإمساك أو الرد وكذا هنا التكفير أو فعل المعلق، يقول ابن قدامة: «خيار الرد بالعيب على التراخي فمتى علم العيب فأخر الرد لم يبطل خياره حتى يوجد منه ما يدل على الرضا»[٣]، وهذا الاختيار يمكن أن يكون بالقول أو الفعل كما سنعرف إن شاء الله في المسألة التي سندرسها بعد هذه، وهذا الحكم هو الذي قال به جماهير العلماء في نوع هذه الخيارات، ولم يخالف في ذلك إلا الشافعية فقالوا فيها بالفورية بحيث يسقط الخيار بتأخيره بعد العلم بموجبه وإن كانوا يقيدون ذلك التأخير بما تحكم به العادة ويشترطون أن لا يكون لعذر[٤]، وقال الحنفية والمالكية والحنابلة بأن الخيار هنا على التراخي[٥]، والمالكية أوسع من غيرهم في باب التوقيت في الخيارات

---

(١)بدائع الصنائع ٥/٢٧٤، و انظر أيضا: المبسوط ١٣/٣٩

(٢)المبسوط١٣/٦٢

(٣)المغني ٦/٢٢٦، و انظر أيضا: المحرر١/٣٢٤

(٤)انظر: روضة الطالبين ٣/١٣٤، مغني المحتاج٢/٥٦

(٥)انظر: رد المحتار ٤/ ٩٠، بدائع الصنائع ٥/٢٧٤، الكافي في فقه أهل المدينة لابن عبد البر ٢/٧٠٩-٧١٠، القوانين الفقهية لابن جزي ص٢٦٨، المغني

=

فيرون حتى بجواز الخيار المطلق بلا توقيت في الشرط[1]، وهو ما لا يراه غيرهم يقول شيخ الإسلام: «وخيار الرد بالعيب على التراخي عند جمهور العلماء كمالك وأبي حنيفة وأحمد في ظاهر مذهبهما، ولهما قول كمذهب الشافعي أنه على الفور، فإذا ظهر ما يدل على الرضا من قول أو فعل سقط خياره بالاتفاق»[2].

المسألة الثانية: كيف يتعين المختار من الكفارة أو فعل المعلق بعد الحنث؟

عرفنا في المسألة السابقة أن الحالف في أيمان اللجاج مخير بين أمرين إذا حنث في يمينه، إما أن يكفر أو يوقع المعلق وعرفنا أن مدة هذا التخيير مفتوحة في رأي شيخ الإسلام ابن تيمية ما لم يظهر من العاقد ما يدل على اختياره أو رضاه بأحد الخيارين، وعرفنا أن مستند هذا الحكم عنده هو القياس على خيار العيب وما في حكمه من أنواع الخيار التي يثبت فيها لمصلحة العاقد، فيخير المتضرر ما لم يظهر منه ما يدل على الاختيار.

وقد اتفق الفقهاء على أن العاقد إذا ظهر منه ما يدل على اختياره المعقود عليه أو رضاه به فقد سقط اختياره وانتهت مدة خياره؛ ولهذا قال ابن حزم في "مراتب الإجماع"[3]: «واتفقوا أنه إذا بين البائع بعيب فيه وحد مقداره ووقفه عليه إن كان في جسم المبيع فرضي بذلك المشتري أنه قد لزمه ولا رد له بذلك العيب»، هذا مع قوله قبل ذلك مباشرة: «واتفقوا أن

٦/٢٢٦.

(١)انظر: التفريع ٢/١٧٢، المعونة ٢/١٠٤٧.

(٢)مجموع الفتاوى ٢٩/٣٦٦

(٣) ص٨٨

من اشترى شيئا ولم يبين له البائع بعيب فيه - وبعد أن ذكر جملة من القيود - قال: فإن للمشتري أن يرده ويأخذ ما أعطى من الثمن وأن له يمسكه إن أحب»[(١)]، وفي هذا دلالة واضحة على أن رضى العاقد بالسلعة بعد علمه بالعيب ينهي خياره ويلزمه بالبيع، فلما كانت مسائل أيمان اللجاج ملحقة بمسائل ذلك الخيار في الحكم كانت ملحقة بها كذلك في غاية التخيير وانتهاء أمد الخيار، فمتى ظهر من الحالف في جنس هذه المسائل ما يدل على اختياره لأحد الخيارين فقد لزمه وسقط تخييره بينهما سواء كان المختار التكفير أو كان إيقاع المعلق، كما أن العاقد إذا رضي بالسلعة لزمه الإمساك وسقط عنه خيار الرد، وإذا سخطها وردها سقط عنه خيار الإمساك ولزمه الرد.

وهذا ما يعنيه ابن تيمية عندما قال: «فإذا ظهر ما يدل على الرضا من قول أو فعل سقط خياره بالاتفاق»[(٢)]، وهذا الاتفاق بين الفقهاء على أمد هذا التخيير من مستنداته حديث بريرة عندما عتقت تحت عبد فخيرها رسول الله ﷺ بين البقاء وبين المفارقة وضرب لها أجلا: "ما لم يَمَسَّكِ"، وفي رواية "إن قربك فلا خيار لك"، وفي أخرى "إنه إن وطئك فلا خيار لك"[(٣)]، وفي هذا تصريح منه ﷺ بأن أجل هذا النوع من الخيار يمتد ما لم

---

(١)مراتب الإجماع، ص٨٧-٨٨، وحكى هذا الإجماع أيضا ابن قدامة، انظر: المغني ٦/٢٢٥، وابن السبكي في تكملة المجموع، انظر: ١٢/١٢٢، كما جاء في "نوادر الفقهاء" لمحمد بن الحسن التميمي الجوهري ص٢٤٦، حكاية هذا الإجماع أيضا، وانظر أيضا: موسوعة الإجماع لأبي جيب ١/١٩٩.

(٢)مجموع الفتاوى ٢٩/٣٦٦

(٣)أخرج هذه الروايات الطحاوي في (شرح مشكل الآثار١١/١٩٨-٢٠١) بأسانيد بعضها صحيح وبعضها فيه مقال (انظر: تخريجاتها في تعليقات الأرنؤوط على الكتاب المذكور)، وأصله في الصحيحين من حديث عائشة في قصة عتق بريرة

=

يظهر رضا المخير فيسقط خياره، وإلى هذا المستند أشار ابن تيمية بتمثيله في هذا السياق بمسألة "المعتقة تحت عبد" كما سبق، وجعله من الأصول التي قاس عليها في هذه المسألة إشارة إلى استدلاله بدليلها وهو حديث بريرة المشار إليه.

ولكن السؤال الذي تنبغي الإجابة عليه هنا حتى تكتمل عناصر الموضوع وتلتئم أجزاؤه هو: كيف يحصل هذا الرضا الذي هو غاية انتهاء هذا الخيار؟ هل يحصل بالقول أو بالفعل؟ أو بكل ما دل عليه منهما؟ أو أن في المسألة تفصيلا ينبغي مراعاته؟.

بالنسبة لمسائل خيار العيب التي هي أصل مسألتنا، قال الفقهاء: يبطل الخيار بكل ما يدل على الرضا بالبيع أو عدم القبول به ويسميان: إجازة للبيع أو فسخا له سواء كان تصرفا بالفعل أو تصريحا بالقول[1]؛ «لأن الخيار يبطل بالتصريح بالرضا وبدلالته ولذلك يبطل خيار المعتقة بتمكينها الزوج من وطئها»[2].

وقد قال ابن تيمية بما قال به جماهير العلماء في هذا، وقد سبق أن نقلت عنه ما ينص على ذلك؛ ولهذا أفتى من بنى في العقار المشترى بعد

واشتراط أهلها الولاء لهم أخرجه البخاري برقم (٢٥٣٦) في كتاب العتق باب بيع الولاء وهبته (الفتح٥/٢٠٩) وفيه "فدعاها النبي ﷺ فخيرها من زوجها فقالت لو أعطاني كذا وكذا ما ثبت عنده فاختارت نفسها"، ومسلم برقم (١٥٠٤) في كتاب العتق (النووي ١٠/١٣٩-١٤٨) وفيه "خيرت على زوجها حين عتقت".

(١)انظر: بدائع الصنائع ٥/٢٧١-٢٧٢، رد المحتار ٤/٩٠، الكافي لابن عبد البر ٢/٧٠٢، القوانين الفقهية لابن جزي ص٢٦٩، الذخيرة ٥/١٠٣ مغني المحتاج ٢/٤٩، روضة الطالبين ٣/١١٣، المغني ٦/١٨

(٢)المغني ٦/١٨

علمه بالعيب بسقوط خياره لدلالة ذلك على رضاه[١]، وأفتى من تزوج بكرا لا ينقطع حيضها بأن له الفسخ ما لم يصدر منه ما يدل على الرضا من قول أو فعل، فإن وطئها بعد ذلك فلا خيار له[٢].

ولكنه مع ذلك يرى تفصيلا مختلفا بعض الشيء بالنسبة لمسائل أيمان اللجاج، ولقد أعطى رؤيته في هذه المسألة في دقة واختصار لا يقلان عن صنيعه في أختها التي سبقتها، فقال رحمه الله:

«إن كان التخيير بين الوجوبين تعين بالقول، كما في التخيير بين (النساء)[٣] وبين الطلاق والعتق، وإن كان بين الفعلين لم يتعين إلا بالفعل كالتخيير بين خصال الكفارة، وإن كان بين الفعل والحكم كما في قوله: إن فعلت كذا فعبدي حر أو امرأتي طالق أو دمي هدر أو مالي صدقة أو بدنتي هدي تعين الحكم بالقول ولم يتعين الفعل إلا بالفعل، والله أعلم»[٤].

وإذا تأملنا هذه الرؤية التيمية الخاصة في هذه المسألة نلاحظ على الفور عدة أمور:

أولا : أن ابن تيمية رحمه الله يلحق مسائل اللجاج بمسائل الخيار من هذه الجهة كما يلحقها بها من الجهة الأخرى على الوجه الذي سبق وصفه، ولهذا فهو يرى أن تعيين المختار فيها يكون بالفعل أو القول، الدالان عليه، كما يتم الاختيار بذلك أيضا في مسائل الخيار، ولكنه يرى

---

(١)انظر: مجموع الفتاوى ٣٦٦/٢٩

(٢)انظر: مجموع الفتاوى ١٧٣/٣٢

(٣)جاء ت هذه الكلمة في مطبوعة "مجموع الفتاوى" (الإنشاء)، والتصحيح من "القواعد النورانية الفقهية" ص ٢٩٣، وهو ما يؤيده المعنى والسياق، ولهذا أثبته، والله أعلم.

(٤)مجموع الفتاوى ٣٠٧/٣٥

أن طبيعة الخيارين المتاحين في مسائل اللجاج تحمل اختلافا دقيقا تحسن مراعاته، فخيارا أيمان اللجاج قد يكونان حكمين، وقد يكونان فعلين، وقد يجتمعان، بخلاف نظيريهما في مسائل الخيار، فهما محصوران في: الإمساك أو الرد، وهذا ما يفسره لنا قوله: «...والمعلق بالشرط قد يكون وجوبا، وقد يكون وقوعا فإذا قال: إن فعلت كذا فعلي صوم شهر فالمعلق وجوب الصوم، وإذا قال: فعبدي حر، وامرأتي طالق، فالمعلق وقوع العتاق والطلاق»[١]، وهو يعني بالوجوب الحكم وبالوقوع الفعل، ولما كان الحكم أقرب إلى القول وهو وسيلة إلزامه الشرعية، ولا سبيل إلى معرفة التزام الحكم غير القول، فلا صورة له في الخارج غير التصرف المبني على اختياره، وهو أمر تال للاختيار فلا يبنى الاختيار عليه، والفعل أقرب إلى الفعل، وهو من جنسه؛ لهذا كان تعيين الحكم بالقول كأن يقول: "اخترت كذا" أنسب؛ إذ أنه بذلك يختار التزاما قوليا، وكان تعيين الفعل بالفعل بمباشرة الاختيار أبلغ في تعيينه، فلو قلنا باختيار الفعل بالقول، لكان في ذلك نوع حرج ومشقة عليه، فقد يبدو له بعد اختيار الفعل قولا، أن ينتقل إلى الحكم، ولا وجه لإلزامه بالفعل، وهو لم يتلبس بعد به، بخلاف ما لو فعله أو شرع في فعله، فهنا تعين ولزمه، وهذا بخلاف واقع الأمر بالنسبة لخيارات مسائل الخيار التي ينحصر فيها الاختيار في أمرين، فاستوى اختيار أحدهما بالقول أو الفعل؛ إذ أن كل واحد منهما يعتوره الأمران، فقد يكون حكما وقد يكون فعلا، فلو قال: اخترت إمضاء البيع أو إمساك السلعة، كان ذلك كما لو فعل ما يدل عليه من تصرف يختص بالملك، ويدل غلى الرضا، وكذا بالنسبة للرد والفسخ، فتقريره بقوله: فسخت البيع، أو لا رغبة لي في السلعة له نفس

---

(١)مجموع الفتاوى ٣٣/٥٥

دلالة قيامه بتصرف يدل عليه من عزوفه عنها، وعدم التصرف فيها، أو ردها على البائع، أو نحو ذلك.

ثانيا : يقسم ابن تيمية خيارات مسائل أيمان اللجاج إلى ثلاثة أقسام ويبني على هذا التقسيم رأيه في هذه المسألة كما يلي:

القسم الأول: إذا كان الاختيار أمام الحالف بين أمرين كلاهما حكمان، وصورة هذه المسألة: أن يقول: "إن فعلت كذا فعلي أن أتصدق، أو علي أن أطلق امرأتي، أو علي أن أعتق عبدي" ففي هذه الحالة يكون الحالف عند الحنث مخيرا بين أمرين كلاهما حكم الوجوب، فإما: أن تجب عليه الكفارة، أو تجب عليه الصدقة أو التطليق أو الإعتاق، وذلك تخيير بين وجوبين، فإما وجوب الكفارة، وإما وجوب المعلق، والوجوبان حكمان، وفي هذه الحالة يمكن الحالف أن يعين اختياره لأحدهما بقوله، كأن يقول مثلا: "اخترت وجوب التكفير"، أو "اخترت وجوب المعلق" فيلزمه ما اختاره في هذه الحالة، وينتهي أمد اختياره بهذا.

القسم الثاني: إذا كان على الحالف أن يختار بين فعلين، وليس حكمين، كما لو كان مخيرا بين خصال الكفارة من جهة، وبين وقوع المعلق من جهة، وصورة هذه المسألة: أن يقول: إن فعلت فامرأتي طالق، مثلا، في حين يكون الاختيار بين خصال الكفارة متاحا له، بمعنى أنه لا يلزمه أحد الخصال بالتعيين، ففي هذه الحالة لا يتعين اختياره إلا بمباشرته لفعل ما اختاره، فلا تتعين الكفارة إلا إذا فعل الخصلة التي اختارها من خصالها التخييرية، من عتق أو كسوة أو إطعام ، ولا يتعين المعلق إلا بمباشرته لفعله، وسر هذه المسألة في أن المعلق فيها نوع من الفعل؛ إذ أن قوله: "فامرأتي طالق، عبدي حر، مالي هدي" المعلق فيه وقوع الطلاق، ووقوع العتق، ووقوع الهدي، وكل هذه أفعال، كما أن خصال الكفارة من عتق أو إطعام للمساكين أو كسوتهم، أفعال كذلك، فلم يمكن

تعيين المختار منها بمجرد القول؛ لأنه ما دام مخيرا بين الفعلين فإنه لا يلزمه أحدهما على التعيين إلا بمباشرته والتلبس به، كما في الواجب المخير، فليس قوله اخترت كذا بملزم له بذلك المختار، بحيث لا يمكنه الانتقال إلى غيره، فما دام الخياران فعلين فيمكنه الانتقال إلى أيهما شاء ما لم يشرع في أحدهما فيلزمه بذلك، وذلك لأن كل واحد منهما ليس بأحق بالاختيار القولي من الآخر، ولأنهما فعلان فلا يلزمان إلا بالفعل، والله أعلم.

القسم الثالث: إذا كان للحالف أن يختار بين حكم وفعل، بأن كان أحد الخيارين حكما والآخر فعلا، وصورة هذه المسألة: عندما يقول: إن فعلت كذا فامرأتي طالق، أو عبدي حر، أو مالي هدي، ففي هذه الحالة يكون المعلق فعلا، وهو وقوع الطلاق أو العتق، أو كون المال هديا، وهو أحد الخيارين، ويكون الثاني وهو التكفير حكما؛ إذ هو وجوب الكفارة، وهذه الصورة شبيهة من جهة بالصورة التي سبقتها، ومختلفة عنها من جهة أخرى، فهما متفقتان في كون المعلق فيهما وقوع هذه الأشياء، وهي أفعال، ولهذا كان قول الحالف فيهما واحدا، ومن جهة أخرى تختلفان حيث هناك يخير الحالف بين خصال الكفارة بعد وجوبها عليه فكان تعيين أحدها فعلا، وهنا يجب عليه مجرد التكفير بدون النظر إلى تخييره بين الخصال، وهو من هذه الجهة حكم إذ هو مجرد الوجوب، ومن تلك الجهة فعل إذ عليه أن يعين ما يفعله من تلك الخصال المتعددة؛ ولهذا كان له في هذه الصورة أن يعين اختياره بقوله إذا كان المختار هو وجوب الكفارة، فيقول مثلا: اخترت وجوب الكفارة، وله أن يختار بفعله إذا كان المختار هو فعل المعلق؛ لأن الأول حكم فأمكن اختياره بالقول، والثاني فعل فلم يمكن تعيينه إلا بالفعل، وهذا بخلاف الصورة التي سبقت هذه، حيث كان على الحالف أن يختار بين أمرين كلاهما فعلان، فعليه أن

يعين من جهة الخصلة التي يختارها من خصال الكفارة وذلك فعل، أو يفعل ما علقه في يمينه من وقوع وذلك فعل أيضا، فلم يمكن تعيين أحدهما أو إلزام الحالف به إلا بالفعل كما سبق.

أدلة الضابط

الضابط الذي معنا كما هو ظاهر ذو شقين، فهو يتناول موجب اليمين من جهة وهو التكفير، كما يشمل من جهة أخرى موجب نذر اللجاج، وهو يؤدي دورا مهما في التفريق بين المفهومين لأجل ذلك ويرسم معيار التفريق بينهما وحيث قد مر معنا و يأتي الاستدلال على الشق الأول المتعلق بموجب اليمين فنقصر الاستدلال هنا على الشق المتعلق بموجب نذر اللجاج والاستدلال على هذا الجزء من الضابط يتناول جهتين أفصلها فيما يلي:

أولا: من جهة إثبات وجوب الكفارة في نذر اللجاج والغضب

وهو الذي خرج مخرج اليمين وقصد به الحض أو المنع أو التصديق أو التكذيب ويدل لذلك جملة أدلة منها:

(١) حديث ليلى بنت العجماء أنها حلفت وقالت كل مملوك لها حر وكل مال لها هدي وهي يهودية ونصرانية، فأفتتها زينب بنت أم سلمة وحفصة وابن عمر بكفارة يمين[١].

---

(١) أخرجه عبد الرزاق بالرقم(١٦٠٠٠) (المصنف٨/٤٨٦-٤٨٧) البيهقي في (الكبرى١٠/٦٦-٦٧)، الدارقطني في (السنن ٤/١٦٣-١٦٤) من طرق عن بكر المزني عن أبي رافع أن مولاته ليلى بنت العجماء، الحديث بطوله، وقال عنه ابن تيمية: " الحديث مشهور متواتر بين أهل العلم وهو على شرط الصحيحين" (العقود ص١٤٣).

(٢) وما روي عن عائشة فيمن قال مالي في رتاج الكعبة في سبيل الله قالت "يمين"[(١)].

(٣) وعن عطاء[(٢)] في رجل قال علي ألف بدنة، قال يمين، ورجل قال علي ألف حجة قال يمين، وعن رجل قال: مالي هدي؟ قال: يمين وعن رجل قال مالي في المساكين، قال يمين[(٣)].

(٤) وعن الحسن[(٤)] وجابر بن زيد[(٥)] في الرجل يقول: إن لم أفعل

---

(١) أخرجه عبد الرزاق بالأرقام (١٥٩٨٧-١٥٩٩٠) من طرق عنها (المصنف ٤٨٣/٨) والبيهقي في (الكبرى١٠/٦٥) وانظر: العقود ص١٢٩.

(٢)هو أبو محمد عطاء بن أسلم بن صفوان القرشي مولاهم المكي، تابعي من أجلاء الفقهاء مفتي الحرم، ولد في (جند) باليمين سنة ٢٧هـ، قال ابن سعد: " كان عطاء أسود أعور أفطس أشل أعرج ثم عمي، وكان ثقة فقيها عالما كثير الحديث"، أثنى العلماء على علمه وفقهه فأكثروا، وقدمه ابن عباس في الفتوى، مات بمكة سنة ١١٤هـ ولم يكن فيها يومئذ أعلم منه (انظر: سير النبلاء ٧٨/٥، طبقات ابن سعد ٤٦٧/٥، البداية ٢٥٥/٩، الأعلام٢٣٥/٤).

(٣) أخرجه عبد الرزاق بالأرقام (١٥٩٩٢) في (المصنف ٤٨٤/٨) وانظر: مجموع الفتاوى ٢٧٥/٣٥

(٤)هو أبو سعيد الحسن بن يسار البصري مولى زيد بن ثابت، إمام أهل البصرة وحبر الأمة في زمنه، ولد بالمدينة سنة ٢١هـ لأبوين من الموالي قيل كانا من سبي ميسان ونشأ بها في كنف علي بن أبي طالب، وقيل بل كانت أمه مولاة لأم سلمة فكانت أم سلمة ربما أرضعته، وتولى كتابة خرسان، وسكن البصرة فأحبه أهلها ورفعوا منزلته، نهاء عن المنكر لا تأخذه في الله لومة لائم، له مواقف مع الحجاج، توفي في البصرة سنة ١١٠هـ، وله كتاب في فضائل مكة، ومرويات عن الصحابة لم يثبت سماعه لها (انظر: سير النبلاء ٥٦٣/٤، طبقات ابن سعد ١٥٦/٧، البداية ٢٢٤/٩، الأعلام ٢٢٦/٢).

(٥)هو أبو الشعثاء جابر بن زيد الأزدي اليحمدي مولاهم البصري الخوفي نسبة

=

كذا وكذا فأنا محرم بحجة؟ قالا: ليس الإحرام إلا على من نوى الحج يمين يكفرها، وعن طاووس مثله[1].

(٥) ولأن الاعتبار في الكلام بمعناه لا بلفظه، وهذا الحالف ليس مقصوده التقرب لله وإنما مقصوده الحض على الفعل أو المنع منه وهذا معنى اليمين فإن الحالف يقصد الحض على فعل أو المنع منه، ثم إذا علق ذلك الفعل بالله تعالى أجزأته الكفارة فلأن تجزئه إذا علق به وجوب عبادة، أو تحريم مباح بطريق الأولى؛ لأنه إذا علقه بالله ثم حنث كان موجب حنثه، أنه قد هتك إيمانه بالله حيث لم يف بعهده، وإذا علق به وجوب فعل أو تحريمه فإنما يكون موجب حنثه ترك واجب، أو فعل محرم ومعلوم أن الحنث الذي موجبه إخلال في التوحيد أعظم مما موجبه معصية من المعاصي فإذا كان الله قد شرع الكفارة لإصلاح ما اقتضى الحنث في التوحيد فساده ونحو ذلك وجبره فلأن يشرع لإصلاح ما اقتضى الحنث فساده في الطاعة أولى وأحرى[2].

إلى (الخوف) في عمان، عالم البصرة في زمانه من طبقة الحسن وابن سيرين من كبار تلامذة ابن عباس، أكثر العلماء الثناء على علمه، ولد سنة ٢١هـ، وسكن البصرة وكان له في جامعها حلقة يفتي فيها، نفاه الحجاج إلى عمان، ويدعي الإباضية من الخوارج الانتساب إليه وهو يبرأ منهم، توفي سنة ٩٣، له مرويات عن ابن عمر وابن عباس (انظر: سير النبلاء ٤٨١/٤، طبقات ابن سعد ١٧٩/٧، البداية ٨٢/٩، الأعلام ١٠٤/٢).

(١) أخرجه عبد الرزاق بالرقم (١٥٨٨٢) في (المصنف ٤٨٤/٨) وانظر: مجموع الفتاوى ٢٧٥/٣٥

(٢)انظر: مجموع الفتاوى ٢٥٧/٣٥-٢٥٨

الثاني: من جهة التخيير بين الكفارة وبين فعل المعلق

(١) يقول ابن تيمية «ولا ريب أن موجب اللفظ في مثل قوله: "إن فعلت كذا فعلي صلاة ركعتين، أو صدقة ألف أو فعلي الحج أو صوم شهر" هو الوجوب عند الفعل، فهو مخير بين هذا الوجوب وبين وجوب الكفارة، فإذا لم يلتزم الوجوب المعلق ثبت وجوب الكفارة، فاللازم له أحد الوجوبين كل منهما ثابت بتقدير عدم الآخر، كما في الواجب المخير، وكذلك إن قال: "إن فعلت كذا فعلي عتق هذا العبد أو تطليق هذه المرأة أو علي أن أتصدق أو أهدي فإن ذلك يوجب استحقاق العبد للإعتاق والمال للتصدق والبدنة للهدي»[١].

(٢) ويقول السرخسي: «... من حيث العرف يسمى يمينا يقال حلف بالنذر فلوجود اسم اليمين ومعناها قلنا يخرج بالكفارة ولوجود معنى النذر قلنا يخرج عنه بعين ما التزمه، بخلاف النذر المرسل فاسم اليمين غير موجود فيه، وكذلك المعلق بشرط يريد كونه؛ لأن معنى اليمين غير موجود فيه وهو القصد إلى المنع بل قصده إظهار الرغبة فيما جعله شرطا»[٢].

(٣) ويقول أبو الفضل الموصلي[٣]: «ولو أدى ما التزمه يخرج عن

---

(١)مجموع الفتاوى ٣٥/٣٠٥

(٢)المبسوط ٨/١٣٧

(٣)هو مجد الدين أبو الفضل عبد الله بن محمود بن مودود الموصلي البلدحي، من كبار فقهاء الأحناف، ولد بالموصل سنة ٥٩٩هـ ونشأ بها وتلقى العلم ثم رحل إلى الشام، ثم ولي قضاء الكوفة وعزل واستقر في بغداد أخيرا وتولى التدريس بمشهد أبي حنيفة حتى توفي بها سنة ٦٨٣هـ، كان منفردا في عصره في الفروع والأصول، له مصنفات منها "المختار" وشرحه "الاختيار" في الفقه (انظر: =

العهدة أيضا لأن فيه معنى اليمين وهو المنع وهو نذر لفظا فيختار أي الجهتين شاء»[١].

(٤) ويقول الخطيب الشربيني[٢]: «لأنه يشبه النذر من حيث إنه التزام قربة، واليمين من حيث المنع، ولا سبيل إلى الجمع بين موجبيهما، ولا إلى تعطيلهما فوجب التخيير»[٣].

(٥) ويحتج ابن تيمية بقياس الحلف بالطلاق والعتاق على من قال: إذا طلعت الشمس فنسائي طوالق أو عبيدي أحرار، فإنه يخير عند الشرط بين أحد المعلقين إما عتق العبيد أو طلاق النساء، فإذا اختار أحدهما كان كما لو اختار الحالف بالطلاق أو العتاق أو نذر اللجاج عند حنثه وقوع المعلق أو وجوب الكفارة، فكما جاز له هناك أن يختار بين أحد المعلقين جاز له هنا أن يختار أحدهما، بدليل أن من أسلم وتحته أكثر من أربع نسوة، أو أختين فإنه يلزمه تطليق إحداهما والاختيار إليه، وكذلك هنا يلزمه أحد الواجبين إما المعلق وإما الكفارة، والاختيار إليه[٤].

الفوائد البهية ١٠٦، مفتاح السعادة ٢/١٤٢، الجواهر المضية ١/٢٩١، الأعلام ٤/١٣٥).

(١)الاختيار لتعليل المختار ٤/٧٧

(٢)هو شمس الدين محمد بن أحمد الشربيني الخطيب، فقيه شافعي مفسر، مصري نشأ بالقاهرة وتعلم بها، أجمع أهل مصر على صلاحه وعلمه وزهده، جلس للتدريس والإفتاء، انتشر علمه في حياته وأقبل الناس على كتبه، نقل ابن العماد عن الغزي في "الكواكب السائرة" قوله فيه" كان آية من آيات الله وحجة من حججه على خلقه" توفي سنة ٩٧٧هـ له مصنفات في الفقه واللغة (انظر: خطط مبارك١٢/١٢٧، الشذرات٨/٣٨٤، معجم المطبوعات١١٠٨، الأعلام ٦/٦).

(٣) مغني المحتاج ٤/٣٥٥

(٤)انظر: مجموع الفتاوى ٣٥/٣٠٦

(٦) ومما يدل على التخيير في أيمان اللجاج بين التكفير وبين فعل المعلق، أن هذه الأيمان لا يحصل فيها الحنث ابتداء إلا بوجود الشرط وعدم وجود الجزاء، فمن قال: إن فعلت كذا فامرأتي طالق، على وجه اليمين، فلا يحنث إلا إذا فعل المحلوف عليه، ولم يطلق، وإما إذا تخلف أحد الشرطين، فعدم الشرط مثلا فلم يفعل المحلوف عليه، أو وجد الجزاء، فطلق مثلا، فلا حنث عليه، وبهذا يظهر، أن التخيير في جنس هذه الأيمان أمر ضروري؛ إذ إن الحنث الذي تتعين الكفارة به لا سبيل إلى حصوله إلا بمجموع الشرطين، وبذلك يمكن الحالف بهذه الأيمان أن يفعل المحلوف عليه ويوقع جزاءه، وبذلك لا يحنث فلا كفارة، كما يمكنه كذلك أن يفعل المحلوف عليه، ولا يوقع جزاءه وبذلك يحنث فتجب عليه الكفارة، بناء على ما سبق تقريره والاستدلال عليه من إجزاء الكفارة في مثل هذه الأيمان عند الحنث، وهذا الوجه من الاستدلال هو ما يقرره ابن تيمية بقوله «الحنث فيها – أي في هذه الأيمان – إنما يحصل بشيئين: وجود الشرط وعدم وجود الجزاء، فإذا قال إن فعلت كذا فعبدي حر، ونسائي طوالق، وعلي الحج، فإنما يحنث إذا فعل ذلك الشيء ولم يفعل ما التزمه من الطلاق والعتق والحج، فإن طلق وأعتق وحج لم يكن عليه كفارة، فإذا لم يوجد الحنث الموجب للكفارة وإنما وجد الشرط الذي وجب به عليه الحنث والتكفير، ولهذا صار في مثل هذه الأيمان يسمى حانثا لوجود الشرط لكن هذا الحنث يوجب أحد أمرين: إما التكفير وإما لزوم ما التزمه، وأما الحنث المطلق الموجب للكفارة فلا يحصل إلا عند تحقق شيئين: ثبوت الشرط، وعدم ثبوت الجزاء»[1].

---

(١) لمحة المختطف في الفرق بين الطلاق والحلف، ص٥١، (وهي رسالة صغيرة لشيخ الإسلام ابن تيمية حققها عبد العزيز بن أحمد الجزائري، عام ١٤١٤هـ، =

من فروع الضابط

(١) إذا قال إن فعلت كذا فعلي صدقة، إن لم أفعل كذا فعلي الحج، وهو لا يقصد إلا مجرد الحض أو المنع لم يقصد التقرب بها، ولم يقصد وجود الشرط المعلق، فهو مخير إذا حنث بين فعل المعلق من الصدقة أو الحج، وبين التكفير، إذ أن قوله فيه شبه من اليمين ومن النذر.

(٢) وإذا حلف بالطلاق على صورة نذر اللجاج والغضب، بأن قال مثلا" إن فعلت أو إن لم أفعل فامرأتي طالق"، وهو كاره للشرط والجزاء، فهو مخير عند الحنث بين إيقاع المعلق، وهو الطلاق - لأنه يكون مريدا له حينئذ مختارا، وقوله يحتمله - وبين التكفير لأن معنى قوله معنى اليمين.

(٣) والحلف بالعتق كذلك على وجه اللجاج، يترتب عليه تخيير الحالف بين إيقاع العتق وبين التكفير.

(٤) وفي الظهار يخير المظاهر بين تطليق امرأته، وبين التكفير والوطء، لأنه في معنى نذر اللجاج[1].

* * * * *

وما فيها شديد الشبه بما في مجموع الفتاوى ٣٣/٥٨-٦٦، ولكن توجد اختلافات بين النصين، وقد أشار المحقق إلى أن هذه الرسالة تعتبر أصلا لذلك المضمن في المجموع، ولكن نقص ذلك الجزء من الرسالة الموجود ضمن المجموع كان من دوافع المحقق إلى إخراج الرسالة منفردة، وهذا الذي عزوته إلى الرسالة هنا بعض ما زادته على ما في الفتاوى فلا يوجد بها، والله أعلم)، وقد ذكر نفس المعنى في رسالة الاجتماع والافتراق في الحلف بالطلاق، بتحقيق محمد بن أحمد سيد أحمد، ص٨٦، وهي موجودة بنصها ضمن مجموع الفتاوى ٣٣/٤٤-٥٧، إلا أن في نهاية الرسالة المذكورة زيادة تشتمل على مذاهب العلماء في الحلف بالطلاق.

(١)انظر: مجموع الفتاوى ٣٥/٣٠٤

الضابط الثالث عشر

يرجع في اليمين إلى نية الحالف إن احتملها اللفظ ولم يخالف الظاهر أو خالفه وكان مظلوما[1]

شرح الضابط

يعتبر هذا الضابط من أهم ضوابط الأيمان ليس عند ابن تيمية وحده بل عند جميع الفقهاء، وفي كافة المذاهب؛ وذلك لتعلقه بمسائل كثيرة من مسائل الحلف، ولأن تفريعات كثيرة في باب الأيمان تتخرج عليه، ولهذا كثيرا ما نجد الكتب الفقهية تعقد بابا خاصا تتناول فيه مسائل هذا الضابط، تسميه (جامع الأيمان)، أو(ما يحصل به الحنث)، وكثيرا ما نجد هذا الضابط أو معناه متصدرا تلك الأبواب، وخاصة في كتب الحنابلة[2].

ويعني هذا الضابط باختصار: أن المحلوف عليه يرجع في تفسيره إلى نية الحالف، بشرط أن يكون لفظه محتملا لها، فإذا قال "والله لا أتغدى" ثم قال نويت في بيت فلان، قبل تفسيره وتخصصت يمينه ببيت فلان الذي حدده، فلا يحنث بغدائه في غيره، لأن لفظه يحتمله، ويقبل هذا التفسير سواء كان ظالما في يمينه أو لم يكن، طالما لم تخالف يمينه الظاهر، فلو كان قوله السابق حصل منه في بيت شخص غير الذي سماه، ففي هذه

---

(١) انظر لهذا الضابط: مجموع الفتاوى ٨٦/٣٢، ١٥٢/٣٣، ٢٢٦، ٣٢٤/٣٥، الفتاوى الكبرى ١٠٨/٦، مختصر الفتاوى ص٥٠٣، ٥٤٣، ٥٤٤، ٥٤٦، ٥٤٨، ٥٤٩.

(٢)انظر: المغني لابن قدامة ٥٤٣/١٣، الفروع لابن مفلح ٣٥٣/٦، معطية الأمان من حنث الأيمان لابن العماد الحنبلي ص١٢٢، الذخيرة للقرافي ٢٥/٤،

الحالة خالفت يمينه الظاهر؛ إذ الظاهر أن يكون المقصود باليمين صاحب البيت الذي قيلت فيه، وفي هذه الحالة، لا تقبل نيته، إلا إذا لم يكن ظالما في يمينه، بمعنى أنه لم يتوجه عليه الحلف بها في حق لغيره، قد يدفعه بهذه النية التي تخالف الظاهر، وإن احتملها اللفظ، وأما لو لم يكن ظالما بيمينه فلم يكن فيها حق لغيره، فإن تفسيره يقبل، حتى لو خالف الظاهر، طالما احتمله اللفظ، هذا مجمل مقصود الضابط، وسيأتي بمشيئة الله تفصيل لما أجمل هنا، والله الموفق.

العمل بمفهوم الضابط عند جميع المذاهب الفقهية

نظرا لكثرة تناول الفقهاء لمعنى هذا الضابط، وكثرة تفريعاتهم على مقتضاه، حتى عقدوا له ولفروعه أبوابا خاصة كما ذكرت؛ لهذا يعتبره ابن تيمية محل اتفاق عند العلماء[1]، وعلى مقتضى قوله نجد كافة تفريعات وتحريرات المذاهب الفقهية، فإنها على اختلاف مآخذها، ومناهجها في موجبات الحنث والبر في اليمين، وتنوع أساليبها في ترتيب تلك الموجبات بين، (النية) و(السبب) و(العرف)، فمن قائل عند التنظير إن مبنى الأيمان على العرف، كما يقول الأحناف، ومن قائل إن مبناها على حقائق الألفاظ اللغوية، كقول الشافعية، إلا أننا نجدهم جميعا لدى تتبع تفريعاتهم التطبيقية على هذه القواعد النظرية، يبنون على مقتضى الضابط الذي معنا، من إعطاء نية الحالف مكان الاعتبار الأول، بهذه الشروط الواردة في هذا الضابط، كما سنتناولها بالتفصيل إن شاء الله، وأنه لا يلجأ إلى بقية الاعتبارات إلا حيث تعذر هذا المعنى، فهذا الشافعي رحمه الله تعالى يقول في سياق فتوى حول موجب الحنث في بعض الأيمان: «وإنما

---

(١) انظر: مجموع الفتاوى ٨٦/٣٢

جوابنا في هذه الأيمان كلها إذا حلف لا نية له، إنما خرجت اليمين منه بلا نية، فأما إذا كانت اليمين بنية فاليمين على ما نوى»[١]، والنووي يقول مقررا مذهب الشافعية في مبنى الأيمان: «الأصل المرجوع إليه في البر والحنث إتباع مقتضى اللفظ الذي تعلقت به اليمين، وقد يتطرق إليه التقييد والتخصيص بنية تقترن به»[٢]، وهو بهذا يؤكد المعنى الذي يقرره الضابط من إثبات سلطان النية المحدد لمقصود اليمين تقييدا للمطلقات من الألفاظ وتخصيصا للعام منها، وهو ما عاد وأكده أيضا وهو يفرع على هذا التقعيد في بعض صور الحلف المختلفة فيقول: «واعلم أن كل هذه الصور فيمن أطلق ولم ينو، فأما إن نوى أن لا يفعل ولا يفعل بإذنه، أو لا يفعل ولا يأمر به، فيحنث إذا أمر به ففعل»[٣]، وهذا الكمال ابن الهمام بعد أن قرر مذهب الحنفية في أن مبنى الأيمان على العرف يضيف قائلا: «وظهر أن مرادنا بانصراف الكلام إلى العرف أنه إذا لم تكن له نية كان موجب الكلام ما يكون معنى عرفيا له، وإن كان له نية شيء واللفظ يحتمله انعقد اليمين باعتباره»[٤]، وهذا واضح في اعتبار النية على الوجه الذي دل عليه ضابطنا، وعبارة الكاساني التي ذكرها عن الكرخي ناسبا إياها إلى الحنفية جميعا تنص على أن: «اليمين على نية الحالف إذا كان مظلوما، وإذا كان ظالما فعلى نية المستحلف»[٥]، وأما المالكية فقد تطابق قولهم تقعيدا وتطبيقا على اعتبار النية قبل أي اعتبار آخر، ففي "مختصر

---

(١)الأم ٧/٧٥

(٢)روضة الطالبين ٨/٢٥

(٣)روضة الطالبين ٨/٤٣٦

(٤)شرح فتح القدير ٥/٩٦

(٥)بدائع الصنائع ٣/٢٠

خليل": «وخصصت نية الحالف وقيدت إن نافت وساوت في الله وغيره كطلاق»[١] ويقول ابن عبد البر: «الأصل في هذا الباب مراعاة ما نوى الحالف»[٢]، وأما ابن حزم فيقرر هذا المعنى كذلك بقوله: «اليمين محمولة على لغة الحالف وعلى نيته، وهو مصدق فيما ادعى من ذلك إلا من لزمته يمين في حق لخصمه عليه - والحالف مبطل - فإن اليمين هاهنا على نية المحلوف له»[٣]، وأما الحنابلة فهم أصحاب هذه الصيغة وهم أكثر من أخذ بها حتى أنهم يصدرون بها أبواب (جامع الأيمان) في كتبهم الفقهية كما أشرت.

وبهذا يتضح معنا أن القول بمقتضى هذا الضابط عند التحقيق هو قول جميع الفقهاء وهو ما عناه شيخ الإسلام، ويبقى الخلاف بين الفقهاء فيما يأتي بعد ذلك من مباني الأيمان وهو مجال آخر وراء موضوعنا هذا، وفي هذا يقول: «واتفقوا على أنه يرجع في اليمين إلى نية الحالف إذا احتملها لفظه ولم يخالف الظاهر أو خالفه وكان مظلوما وتنازعوا هل يرجع إلى سبب اليمين وسياقها وما هيجها؟ على قولين فمذهب المدنيين كمالك وأحمد وغيره أنه يرجع إلى ذلك والمعروف في مذهب أبي حنيفة والشافعي أنه لا يرجع لكن في مسائلهما ما يقتضي خلاف ذلك»[٤]، وتلميذه ابن القيم يؤكد هذا المعنى مقررا قطعيته وبدهيته، فيقول: «..وهذا أمر يعم أهل الحق والباطل لا يمكن دفعه فاللفظ الخاص قد ينتقل إلى معنى العموم بالإرادة والعام قد ينتقل إلى الخصوص بالإرادة، فإذا دعي

---

(١)جواهر الإكليل شرح مختصر خليل ١/ ٢٣١

(٢)الكافي ١/ ٤٥٢

(٣)المحلى ٦/ ٢٩٩

(٤)مجموع الفتاوى ٣٢/ ٨٦-٨٧

إلى غداء فقال لا أتغدى أو قيل له: نم، فقال والله لا أنام، أو اشرب هذا الماء فقال: والله لا أشرب، فهذه كلها ألفاظ عامة نقلت إلى معنى الخصوص بإرادة المتكلم التي يقطع السامع عند سماعها بأنه لم يرد النفي العام إلى آخر العمر»[١].

أنواع اليمين من حيث الحمل على نية الحالف

يظهر من نص الضابط، ومما سبق نقله من أقوال الفقهاء حوله، ومن تفريعاتهم المبنية عليه، أنهم يفرقون في مسألة مبنى الأيمان بين نوعين وهما:

الأول: اليمين في القضاء والدعاوى

ويعنون بها اليمين التي تتوجه للحالف من القاضي أو من في حكمه في حال الخصومات والحكومات القضائية، والتي تكون لغرض إثبات الحقوق أو نفيها، والتي تعلق بها حق على الحالف لغيره، ففي مثل هذه الحالة تكون اليمين على نية المستحلف، فليس من حق الحالف أن يقصد بيمينه غير ما يظهر منها، كأن يحلفه القاضي في يمين توجهت إليه في دعوى قضائية ضده، كما لو ادعي عليه شخص مثلا أنه اتهمه، أو اغتابه، فحلف "ما ذكرته" ونوى أي "ما قطعت ذكره"، فليس له ذلك في هذه الحال، لأن اليمين هنا تعلق بها حق لغيره، فليس له أن يسقطه بهذا التأويل؛ لأن ذلك يفضي إلى ضياع الحقوق، وهذا ما يشرحه لنا الدردير المالكي بقوله: «وإنما تعتبر النية في التخصيص والتقييد، أي يعتبر تخصيصها أو تقييدها إذا لم يستحلف في الحق الذي عليه لغيره وإلا بأن استحلف في حق فالعبرة حينئذ بنية المحلف، سواء كان ماليا كدين وسرقة

---

(١)إعلام الموقعين لابن القيم ١/١٦٧

أو لا، فمن حلفه المدعي أنه ليس له عليه دين، أو لقد وفاه، أو أنه ما سرق، أو ما غصب، فحلف وقال نويت من بيع أو قرض، لم يفده ولزمه اليمين بالله أو بغيره، أو حلف ما سرقت، وقال نويت من الصندوق وسرقتي كانت من الخزانة أو نحو ذلك لم يفده، وكذا لو شرطت عليه الزوجة عند العقد أن لا يخرجها من بلدها أو لا يتزوج عليها وحلفته على أنه إن تزوج عليها أو أخرجها فالتي يتزوجها طالق، أو فأمرها بيدها فحلف ثم فعل المحلوف عليه وادعى نية شيء لم يفده؛ لأن اليمين بنية المحلِّف؛ لأنه اعتاض هذه اليمين من حقه فصارت العبرة بنيته دون الحالف»[١]، وهذا هو المقصود من قول الشيخ في الضابط «أو خالفه وكان مظلوما»، فمعناه أن نية الحالف لا يعمل بها في اليمين إلا حيث وافقت ظاهر لفظه، ما لم يكن مظلوما فيها، بأن لم يكن لمن استحلفه فيها حق الاستحلاف، وأما إن كان ظالما فيها، وذلك بأن يتعلق بها حق لغيره، أو كان مستحلفه عليها يملك استحلافه بولاية، أو حق، أو نحو ذلك، فإنه لا عبرة لنية الحالف والحالة هذه، وهذا محل اتفاق بين العلماء، كما يقو ل ابن تيمية «النية للمستحلف في مثل هذا باتفاق المسلمين، ولا ينفعه التأويل وفاقا»[٢]، ويقول ابن رشد الحفيد[٣]: «اتفقوا

---

(١)أسهل المدارك ٢/ ٢٤

(٢) الفتاوى الكبرى ٦/ ١٠٨

(٣)هو أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد بن رشد الأندلسي، يعرف بالحفيد تمييزا له عن جده الذي سبقت ترجمته، فيلسوف من أهل قرطبة ولد سنة ٥٢٠هـ قبل موت جده بشهر، برع في الفقه والطب، قال الذهبي "وأقبل على علوم الأوائل وبلاياهم حتى صار يضرب به المثل"، ولي قضاء قرطبة فحمدت سيرته، كان متواضعا دمث الخلق، أقبل على الاشتغال بعلوم الحكمة والفلسفة حتى وجد عليه خصومه مدخلا فاتهموه بالزندقة فنفي إلى مراكش وبها كانت وفاته سنة

=

على أن اليمين على نية المستحلف في الدعاوى»[١]، ويقول القرافي: «لا خلاف أن المستحلف في حق يقضى عليه بظاهر يمينه»[٢]، وعلى هذا المعنى حملوا حديث: "يمينك على ما يصدقك عليه صاحبك"[٣]، يقول النووي رحمه الله: «هذا الحديث محمول على الحلف باستحلاف القاضي فإذا ادعى رجل حقا فحلفه القاضي فحلف وورى فنوى غير ما نوى القاضي انعقدت يمينه على ما نواه القاضي، ولا تنفعه التورية، وهذا مجمع عليه، ودليله هذا الحديث والإجماع»[٤].

الثاني: اليمين في غير القضاء

ويقصد بها اليمين التي لا يتعلق بها حق لأحد، ولم يتوجه الحلف فيها إلى الحالف ممن له حق التحليف فتكون اليمين على نية الحالف وتنفعه توريته فيها ولا يحنث سواء حلف ابتداء من غير تحليف، أو حلفه غير القاضي وغير نائبه في ذلك[٥]، و ما أحسن ما أصَّل به الحافظ ابن عبد البر هذا الجانب من مسائل مباني الأيمان إذ يقول: «ومن جاء مستفتيا في غير حكومة نوى ودين ولزمه ما نواه وقصده، فافهم هذا المعنى فهو أصل

٥٩٥هـ، ترك نحو خمسين كتابا أشهرها في الفقه "بداية المجتهد" وفي الطب "الكليات" (انظر: سير النبلاء ٣٠٧/٢١، النجوم ١٥٤/٦، الشذرات ٣٢٠/٤، الأعلام ٣١٨/٥).

(١)بداية المجتهد ٤١٦/١

(٢)الذخيرة ٢٦/٤

(٣)سيأتي تخريجه قريبا في ص ٨٠٩.

(٤)صحيح مسلم بشرح النووي ١١٧/١١

(٥)انظر: صحيح مسلم بشرح النووي ١١٧/١١

هذا الباب»[١]، وفي هذه الحالة يشترط الفقهاء شرطين أساسين هما:

(١) أن لا يكون ظالما بيمينه، ويقصد بهذا الشرط الاحتراز عن النوع السابق من اليمين التي يكون فيها الحالف ظالما في يمينه بأن يتعلق بها حق لغيره ويسعى لإسقاطه بإظهاره اليمين على غير المقصود الحقيقي وراءها، ومتى كان كذلك كانت يمينه من النوع القضائي السابق.

(٢) أن يحتمل لفظه نيته، ويؤكد هذا القيد دور اللفظ مع النية، فإن النية مع دورها الذي لا ينكر في الشرع إلا أنها ليست ذات سيادة مطلقة على كل حال، فإن الفقه الإسلامي ينظم بدقة، متى يعمل بالنية ويهمل اللفظ، ومتى تهمل النية ويعمل باللفظ، وهو ما سبق أن تناولته بالتفصيل في قاعدة (الاعتبار في الكلام بمعناه لا بلفظه)؛ ولهذا فإن النية لا يعمل بها في اليمين إلا إذا كان لفظ الحالف محتملا لها؛ إذ لو كان كل لفظ ينصرف بالنية إلى كل معنى لما كان للفظ قيمة، ولألغي كل اعتبار للألفاظ، فكان اللفظ كأنه لا وجود له، مما يعني أن يكون الحكم مبنيا على النية مجردة، والنية بلا لفظ لا قيمة لها، كحديث النفس، يقول ابن قدامة: «ومن شرط انصراف اللفظ إلى ما نواه، احتمال اللفظ له، فإن نوى ما لا يحتمله اللفظ، مثل أن يحلف لا يأكل خبزا، يعني به لا يدخل بيتا، فإن يمينه لا تنصرف إلى المنوي؛ لأنها نية مجردة، لا يحتملها اللفظ، فأشبه ما لو نوى بغير يمين»[٢]، ويقول السرخسي: «النية إنما تعمل إذا كانت من محتملات اللفظ، لا فيما كان ضده»[٣].

---

(١)الكافي ٤٥٢/١

(٢)المغني ٥٤٤/١٣-٥٤٥

(٣)المبسوط ١٠٢/٦

التعريض في اليمين

التعريض في اللغة: ضد التصريح وهو التورية بالشيء عن الشيء، ومنه قولهم عرضت لفلان إذا قلت قولا وأنت تعنيه وأعراض الكلام ومعارضه ومعاريضه: كلام يشبه بعضه بعضا في المعاني[١].

وأما في الاصطلاح فقالوا هو: استعمال لفظ فيما وضع له مع الإشارة إلى ما لم يوضع له من السياق[٢]، وقال أهل التفسير هو: إفهام المعنى بالشيء المحتمل له ولغيره[٣]، وتعريف ابن تيمية للتعريض لا يخرج عن هذا فهو يرى أنه: «أن يتكلم الرجل بكلام جائز يقصد به معنى صحيحا، ويتوهم غيره أنه قصد به معنى آخر»[٤]، أو هو: «أن يعني بكلامه معنى محتملا، وإن لم يفهمه المخاطب»[٥]، ويسميه فقهاء الحنابلة (التأويل في اليمين) ويعرفونه بأنه: أن يقصد بكلامه محتملا يخالف ظاهره[٦].

ومن خلال هذا التعريف يتضح لنا علاقة التعريض بالنية في اليمين، فالتعريض كما هو واضح من تعريفه اللغوي والاصطلاحي يقوم على أساس تباين درجة الظهور في اللفظ بين أحد المعنيين اللذين قد يطلق

---

(١) انظر: الصحاح ١٠٨٧/٣، اللسان ١٤٩/٩، القاموس المحيط ٤٩٤/٢، المصباح المنير ٥٥٢/٢، النهاية لابن الأثير ٢١٢/٣

(٢)كشاف اصطلاحات الفنون ٩٨٩/٣، انظر أيضا: الكليات للكفوي ص٧٦٢، تعريفات الجرجاني ص٦٢

(٣)انظر: تفسير القرطبي ١٢٤/٣، وتفسير ابن العربي ٢٨٥/٣،

(٤) الفتاوى الكبرى ١٢٠/٦ و انظر أيضا: إعلام الموقعين لابن القيم ١٨٣/٣.

(٥) مجموع الفتاوى ٢٢٣/٢٨

(٦) انظر: المغني ٤٩٧/١٣، شرح الزركشي على مختصر الخرقي ١٢٠/٧، المبدع ٣٧٤/٧.

عليهما، ويقصد منه إيهام السامع بأن مقصود المتكلم أحدهما، بينما نيته حقيقة متجهة نحو المعنى الآخر، وهي مسألة كما يبدو شديدة الأهمية؛ لترتب جريان الحكم فيها، إما على مقتضى اللفظ حسب فهم السامع له، أو حسب مقصود المتكلم منه، ومن هنا كان القيد الذي وضعه الشيخ في الضابط بقوله (ولم يخالف الظاهر، أو خالفه وكان مظلوما) عميق الدلالة بالنسبة لرأيه في مسألة استخدام المعاريض في الأيمان وغيرها، فقوله (ولم يخالف الظاهر)إشارة إلى أن الحالف إذا اتفقت نيته مع الظاهر لم يكن في الكلام تعريض حينئذٍ؛ إذ أن التعريض عادة ما يكون المعنى المراد فيه مخالفا للظاهر، وإن كان اللفظ قد يطلق عليه ولو بوجه من الوجوه، وهذا معنى اشتراطهم لاحتمال النية للفظ، كما ذكرنا، وأما إذا لم يتفق مع الظاهر، كما لو أراد بقوله (ما ذكرته)، أي (ما قطعت ذكره)، فهنا يكون المعنى المراد صحيحا، ولكنه لم يتفق مع ظاهر اللفظ الذي يظهر منه معنى الذكر بمعنى التعرض له بالحديث عنه، فشيخ الإسلام ابن تيمية يرى أنه لا يجوز اللجوء إلى هذا الأسلوب إلا عند الحاجة وهو ما قيده بقوله في الضابط (أو خالفه وكان مظلوما) وهذا يعني بمنطوقه جواز التعريض للمحتاج إليه لرفع ظلم وقع عليه، أو دفع ضرر محتمل، أو نحو ذلك، كما يعني بمفهومه، عدم جواز ذلك لغير المحتاج ممن ليس مظلوما، ولم يكن في قوله ما يدفع عنه ضرا أو يجلب له نفعا، وهو يعلل رأيه ذلك بأن التعريض نوع من التدليس فلا يباح لغير حاجة[١]، و هذا يؤصله بقوله: «ما كان من المعاريض مخالفا لظاهر اللفظ في نفسه كان قبيحا إلا عند الحاجة، وما لم يكن كذلك كان جائزا إلا عند تضمن مفسدة»[٢]، ولكن

---

(١)انظر: الاختيارات، للبعلي، ص ٣٢٨، الفتاوى الكبرى ٦/١٢١-١٢٢.

(٢) الفتاوى الكبرى ٦/١٢٥

الشيخ برأيه هذا يخالف أصحابه الحنابلة، وظاهر كلام الإمام أحمد؛ فهم يرون في هذا الصدد أنه متى احتمل اللفظ نية الحالف، ولم يكن ظالما في يمينه، فلا يشترط أن تكون موافقة لظاهر لفظه، بل له أن ينوي بلفظه ما يتبادر إلى الذهن من قوله، وما يبعد القصد إليه، محتاجا كان أو لا[1]، وهذا ما يوضحه لنا قول ابن قدامة: «إذا نوى بيمينه ما يحتمله انصرفت يمينه إليه، سواء كان ما نواه موافقا لظاهر اللفظ أو مخالفا له، فالموافق للظاهر أن ينوى باللفظ موضوعه الأصلي، مثل أن ينوى باللفظ العام العموم، وبالمطلق الإطلاق، وبسائر الألفاظ ما يتبادر إلى الأفهام منها، والمخالف يتنوع أنواعا أحدها، أن ينوى بالعام الخاص، مثل أن يحلف لا يأكل لحما ولا فاكهة ويريد لحما بعينه وفاكهة بعينها، ومنها أن يحلف على فعل شيء أو تركه مطلقا، وينوي فعله أو تركه في وقت بعينه،مثل من يحلف: لا أتغدى، يعنى اليوم، أو: لأكلن، يعنى الساعة ومنها،أن ينوي بيمينه غير ما يفهمه السامع منه»[2]، واحتجوا على هذا القول بأدلة كثيرة، ولكنها عند التحقيق لا تتناول اليمين، فليس فيها ما يدل على ورودها في معرض الحلف أو في سياق القسم، فينبغي التفريق – عند عدم الحاجة إلى التعريض- بين اليمين والكلام المطلق، وهذا ما يقرره شمس الدين الزركشي بعد أن ساق أدلة الحنابلة المجيزين للتعريض بلا حاجة، بقوله: «وهذا كله ورد في غير اليمين وهو واضح، أما اليمين فلها حرمة، فقد يقال: لا حاجة إلى ارتكابها والتعريض فيها، لاسيما وقد عضد هذا

---

(١) انظر لهذه المسألة: المحرر ٧٥/٢، المغني ٤٩٧/١٣-٥٠١، الإنصاف ١٢٠/٩، شرح الزركشي على مختصر الخرقي ١٢٣/٧

(٢)المغني ٥٤٣/١٣

قول النبي ﷺ "اليمين على نية المستحلف"[١] خرج منه المظلوم لما تقدم، وللاتفاق أيضا فيما أظن، فيبقى ما عداه على مقتضى العموم»[٢]، وهذا الوجه هو ما حمل عليه ابن تيمية ما روي عن الإمام أحمد من جواز التعريض بلا حاجة؛ إذ المنصوص عنه أنه سئل عن الرجل يسأل عن الشيء فيكره أن يجيب، فقال: إذا لم يكن يمين فلا بأس[٣]؛ ولهذا يمضي في تحرير مسألة التعريض مبينا أحوال جوازها وحرمتها، فيقول: «والضابط أن كل ما وجب بيانه فالتعريض فيه حرام لأنه كتمان وتدليس ويدخل في هذا الإقرار بالحق والتعريض في الحلف عليه والشهادة على الإنسان والعقود بأسرها ووصف المعقود عليه والفتيا والتحديث والقضاء إلى غير ذلك وكل ما حرم بيانه فالتعريض فيه جائز بل واجب إن اضطر إلى الخطاب وأمكن التعريض فيه كالتعريض لسائل عن معصوم يريد قتله، وإن كان بيانه جائزا أو كتمانه جائزا، وكانت المصلحة الدينية في كتمانه كالوجه الذي يراد عزوه فالتعريض أيضا مستحب هنا، وإن كانت المصلحة الدنيوية في كتمانه، فإن كان عليه ضرر في الإظهار والتقدير أنه

---

(١)سيأتي تخريجه قريبا في ص ٨٠٩.

(٢)شرح الزركشي على مختصر الخرقي ١٢٥/٧

(٣) ذكر هذه الرواية عن الإمام أحمد شيخ الإسلام ابن تيمية في (الفتاوى الكبرى١٢٢/٦)، فقال: "رواية أبي نصر بن أبي عصمة أظنه عن الفضل بن زياد فإن أبا نصر هذا له مسائل معروفة رواها عنه الفضل بن زياد عن أحمد قال: سألت أحمد عن الرجل يعارض في كلامه يسألني عن الشيء أكره أن أخبره به، قال إذا لم يكن يمين فلا بأس، في المعاريض مندوحة عن الكذب "، و انظر أيضا: الإنصاف ١٢٠/٩ ، الفروع ٣٥٣/٦، وأما بقية الأقوال فلم ينص عليها، وإنما خرجها أصحابه على بعض ما روي عنه من عدم إنكاره للتعريض لغير حاجة؛ ولهذا فهم يقولون في حكاية هذا القول عنه " في ظاهر قوله" (انظر: المغني٤٩٩/١٣، الزركشي ١٢٣/٧)

مظلوم بذلك الضرر جاز له التعريض في اليمين وغيرها، وإن كان له غرض مباح في الكتمان ولا ضرر عليه في الإظهار فقيل له التعريض أيضا، وقيل ليس له ذلك وقيل له التعريض في الكلام دون اليمين، وقد نص عليه أحمد – وبعد أن ذكر نص الرواية كما نقلتها آنفا- قال: وهذا إذا احتاج إلى الخطاب، فأما الابتداء بذلك فهو أشد، ومن رخص في الجواب قد لا يرخص في ابتداء الخطاب كما دل عليه حديث أم كلثوم أنه لم يرخص فيما يقول الناس إلا في ثلاث[١]»[٢]، ولعل هذا الوجه أوجه بالحجة وأسعد بالدليل فهو أولى بالترجيح، والله أعلم.

وخلاصة القول أن العمل بنية الحالف إذا كان مظلوما، والاعتبار لنية المستحلف إذا كان الحالف ظالما، وأما إن لم يكن لا مظلوما ولا ظالما ففي اليمين لا يجوز له أن ينوي بلفظه خلاف ظاهره، وأما في غير اليمين فلا بأس بذلك إذا تعلق به غرض للمتكلم، وكل ذلك مشروط باحتمال اللفظ للنية، حتى لا يتعلق الحكم بالنية مجردة، والله أعلم، ، ،

أدلة الضابط

هذا الضابط له أدلة كثيرة أسوق منها ما يلي مقتبسا من المغني لابن قدامة[٣]:

---

(١)أخرجه البخاري برقم(٢٦٩٢)في كتاب الصلح باب ليس الكاذب الذي يصلح بين الناس (الفتح٥/٣٧٥)، ومسلم برقم(٢٦٠٥) في كتاب البر والصلة والآداب (النووي١٦/١٥٧) من حديث أم كلثوم بنت عقبة بن أبي معيط، وهذا من ألفاظ مسلم ونصه"ولم أسمع يرخص في شيء مما يقول الناس كذب إلا في ثلاث الحرب والإصلاح بين الناس وحديث الرجل امرأته وحديث المرأة زوجها".

(٢) الفتاوى الكبرى ٦/١٢٢

(٣) انظر هذه الأدلة فيه: ١٣/٤٩٨-٥٠١، ٥٤٤

(١) أنه يسوغ في كلام العرب التعبير بالخاص عن العام، كما في مثل قوله تعالى: ﴿مَا يَمْلِكُونَ مِن قِطْمِيرٍ﴾ [فاطر١٣]، والقطمير: لفافة النواة ولم يرد ذلك بعينه بل نفى كل شيء، وقول الشاعر: "ولا يظلمون الناس حبة خردل" ولم يرد الحبة بعينها إنما أراد لا يظلمونهم شيئا، وقد يذكر العام ويراد به الخاص كقوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ قَالَ لَهُمُ ٱلنَّاسُ إِنَّ ٱلنَّاسَ قَدْ جَمَعُوا۟ لَكُمْ﴾ [آل عمران١٧٣] يعني بالناس في الموضعين شخصا واحدا، وقال تعالى: ﴿تُدَمِّرُ كُلَّ شَيْءٍ بِأَمْرِ رَبِّهَا﴾ [الأحقاف٢٥] ولم يرد السماء والأرض، وإذا احتمل اللفظ وجب صرف اليمين إليه؛ لقول النبي ﷺ: " إنما لامرئ ما نوى"[١].

(٢) أن كلام الشارع يحمل على مراده به إذا ثبت ذلك بالدليل فكذلك كلام غيره، كما سبق في قاعدة "العبرة في الكلام بمعناه لا بلفظه".

(٣) أن التعريض مستعمل في عرف الشرع يحمل فيه قول القائل على ما نواه وهو أمر سائغ مقبول، كقول إبراهيم عليه السلام عن زوجه سارة "هذه أختي"[٢] يعني أخوة الإسلام، وقول الصديق عن النبي "رجل يهديني السبيل"[٣] ليوهم بأنه دليل طريق وهو يعني هداية الدين، وكان ﷺ

---

(١)جزء من حديث إنما "الأعمال بالنيات" المشهور وقد سبق تخريجه في ص ٤٥٠.

(٢)الحديث أخرجه البخاري برقم (٣٣٥٨) في كتاب أحاديث الأنبياء باب قوله تعالى"واتخذ الله إبراهيم خليلا" (الفتح٦/٤٧٨)، ومسلم برقم (٢٣٧١) في كتاب الفضائل (النووي ١٥/١٢٣-١٢٥)، من حديث أبي هريرة في قصة الخليل عليه السلام مع الجبار الذي أراد أن ينال من سارة.

(٣)أخرجه البخاري برقم (٣٩١١) في كتاب مناقب الأنصار باب هجرة النبي ﷺ وأصحابه..(الفتح٧/٣١٧) من حديث أنس مطولا في قصة هجرة النبي ﷺ ودخوله

=

إذا أراد غزوة ورى بغيرها[١]، وكان يستعمل التعريض فيمزح موهما السامع بكلامه غير ما عناه ولا يقول مع ذلك إلا حقا لأن كلامه يحتمله، كقوله لرجل أستحمله: "إنا حاملوك على ولد ناقة" ليوهمه بأنه سيحمله على بعير صغير وهو يعني أن كل جمل ولد ناقة[٢]، وقال لرجل مازحا "من يشتري مني العبد؟"[٣]، ليوهمه بالرق وهو يعني العبودية لله.

(٤) «ولأن اليمين إخبار من الحالف عما يلتزم بيمينه تلك وكل واحد إنما يخبر عن نفسه وعما في ضميره»[٤]، فليس هو مخبرا أصلا إلا بما عناه من ذلك فلا يطالب بغيره «فإن اليمين انعقدت على ما نواه ولفظه

المدينة ومعه أبو بكر رضي الله عنه .

(١)أخرجه البخاري برقم (٢٩٤٧، ٢٩٤٨) في كتاب الجهاد والسير باب من أراد غزوة فورى بغيرها (الفتح٦/١٣٩-١٤٠) من حديث كعب بن مالك الطويل في شأن غزوة تبوك وتخلفه عنها وفيه "ولم يكن رسول الله ﷺ يريد غزوة إلا ورى بغيرها".

(٢)الحديث أخرجه أبو داود برقم (٤٩٩٨) في كتاب الأدب باب ما جاء في المزاح (السنن٥/٢٧٠) والترمذي برقم(٢٠٦٠) في البر والصلة باب ما جاء في المزاح (التحفة٦/١٠٨)، والمقدسي في (المختارة ٥/٢٦٩-٢٧٠) وقال "إسناده صحيح" والحديث سكت عنه أبو داود، وقال الترمذي "حسن صحيح غريب"، وصححه الألباني (انظر: مختصر الشمائل المحمدية ٢٠٣، مشكاة المصابيح ٤٨٨٦) وقال سيد الجليمي في تعليقه على الحديث في (شمائل الترمذي١٩٦) "إسناده صحيح".

(٣)الحديث أخرجه أحمد برقم (١٢٢٣٧) في (المسند ٣/١٦١) والترمذي برقم (٢٤٠) في (الشمائل ٥/٢٧٠) و أبو يعلى برقم (٣٤٥٦) في (المسند ٦/ ١٧٤) والحديث صححه ابن حجر في (الإصابة ٣/٢)، والهيثمي في (المجمع ٩/٣٦٩)، وقال سيد الجليمي في تعليقه على (شمائل الترمذي١٩٦) "إسناده صحيح رجاله ثقات رجال الشيخين ".

(٤)المحلى ٦/٢٩٩-٣٠٠

مصروف إليه وليست هذه نية مجردة بل لفظ منوي به ما يحتمله»[١].

(٥) وفي قوله ﷺ "يمينك على ما يصدقك به صاحبك"، وفي رواية "اليمين على نية المستحلف"[٢] دليل على أن اليمين إذا كانت لحق شخص محلوف له فإنها تكون بحسب نية المستحلف ولهذا جاء في هذه الأحاديث التنصيص على وجود صاحب حق يحلف له.

من فروع الضابط

(١) إذا حلف بالطلاق ليعطينه كذا فعجز عنه، فلا حنث عليه، إذا كانت نيته أن يعطيه مع القدرة[٣]، وكذا لو اعتقد أن المحلوف عليه قادر على الفعل المطلوب فتبين أنه عاجز فإنه لا يحنث[٤].

(٢) إذا قال "إن ذهبت إلا بإذني فأنت طالق" ينوي ذهابا واحدا نفعه ذلك وحملت يمينه عليه[٥].

(٣) من اتهمته زوجته بوطء جاريته فعرض وحلف أنه ما وطئها فله ذلك[٦].

(٤) لو بلغه عن زوجته أنها فعلت فاحشة فطلقها ينوي أنها طالق لأجل ما فعلت، فبان أنها لم تفعل، فلا حنث عليه، ولا يقع عليه

---

(١) المغني ١٣/٥٤٤

(٢) أخرجه مسلم برقم (١٦٥٣) في كتاب الأيمان (النووي ١١/١١٧-١١٨) من حديث أبي هريرة.

(٣) مختصر الفتاوى المصرية، ص ٥٤٨

(٤) انظر: مجموع الفتاوى ٣٣/٢٢٨

(٥) مختصر الفتاوى المصرية، ص ٥٤٤

(٦) مختصر الفتاوى المصرية، ص ٥٤٩

طلاق[١].

(٥) إذا اعتقد في معين صفة فحلف لأجل تلك الصفة، ثم تبين بخلافه فلا يقع طلاق، كما لو لقي امرأة ظنها أجنبية، فقال: أنت طالق ثم تبين أنها زوجته فلا طلاق عليه؛ إذ الاعتبار بما قصده، هو إنما قصد موصوفا ليس هذا المعين[٢]،وكما لو طلق امرأته على صفة ثم تبين بخلافها، مثل أن يقول "أنت طالق لأجل دخولك الدار"، ولم تكن دخلت، وكذا لو قال لها: "أنت طالق لأنك فعلت كذا" ولم تكن فعلت[٣].

(٦) إذا حلف أنه من حين عقل لم يفعل الذنب، وكان قد فعل هذا الذنب وله نحو عشر سنين، ونوى بقلبه أنه لم يفعله من حين بلغ، فهذا ينظر إلى مراده بقوله: من حين عقل فإن كان مراده من حين بلغ الحلم فهو بار ولا حنث عليه بلا ريب، وإن كان مراده أنه لم يفعله من حين ميز، فابن عشر سنين يميز[٤].

(٧) إذا اعتقد أنه خان أو سرق مالا فحلف على إعادته ثم تبين أنه لم يخن ولم يسرق فإنه لا يحنث[٥].

* * * * *

---

(١) مختصر الفتاوى المصرية، ص ٥٤٦، مجموع الفتاوى ٨٧/٣٣

(٢) مختصر الفتاوى المصرية، ص ٥٤٦، و انظر أيضا: مجموع الفتاوى ٨٦/٣٣، ٢٢٨/٣٣

(٣) انظر: مجموع الفتاوى ٨٧/٣٣

(٤) انظر: مجموع الفتاوى ٣٢٤/٣٥

(٥) انظر: مجموع الفتاوى ٢٢٨/٣٣

الضابط الرابع عشر

يمين المكره بغير حق لا تنعقد سواء أكانت بالله أم بالنذر أم بالطلاق أم بالعتاق[1]

شرح الضابط

هذا الضابط جزء من السابق وفرع له إلا أنه يستقل عنه بجانب الإكراه مع اشتراكه معه في مخالفة نية الحالف للفظه، ويتميز عنه بمزيد تخصيص وتنصيص؛ فهو يتولى التركيز على الإكراه من جهة وهو حالة من الحالات التي لا يراد فيها باللفظ معناه الظاهر منه، كما أنه يعني بالتنصيص على شمول ذلك الحكم جميع صور الحلف التي يجري عليها حكم اليمين كما يقرره ابن تيمية، فحكمه يشمل مع اليمين بالله اليمين بالنذر واليمين بالطلاق والعتاق، وكل ما يشمله حكم الأيمان التي يحلف بها المسلمون وهو ما سبق تقريره وتوضيحه في ضوابط سابقة.

تعريف الإكراه

للفقهاء في بيان حقيقة الإكراه تعريفات كثيرة إلا إنها مع كثرتها لا تختلف اختلافا كبيرا، ومن أجمعها وأفضلها تعريف علاء الدين

---

(١) انظر لهذا الضابط: مجموع الفتاوى١٤/١١٨، ٢٨/٥٣٩، ٢٩/١٩٦، ٣٠/٧٢، ٣٢/٢٨٣، ٣٣/٢٣، ٢٣٦، ٢٣٧، ٣٤/١٧، ٣٥/١١، ٤٢٥، الفتاوى الكبرى٦/٦١، مختصر الفتاوى ص٤٣٦، ٤٣٧، ٤٤٢، ٥٤٢.

البخاري[1]: «حمل الغير على أمر يمتنع عنه بتخويف يقدر الحامل على إيقاعه ويصير الغير خائفا فائت الرضا بالمباشرة»[2]، وأما شيخ الإسلام فتفريعاته في مسألة الإكراه تدل على أن مفهومه له لا يخرج عن هذا الإطار؛ فهو يرى أنه **يكون بكل ما يجعل المكره مسلوب الإرادة والاختيار سواء كان تهديدا بالقول، أو غلبة ظن على أن المكرِه يضره في نفسه أو ماله**[3]؛ ولهذا يعتبر فعل الشيء تحت تأثير السحر إكراها[4]، ويرى الخوف من ذهاب الحق إكراها، فلو كان له حق عند شخص فقال لا أعطيك حتى تبيعني أو تهبني، فهو إكراه[5]، وكذا لو صالح على بعض حقه خوفا من ذهاب جميعه فهو إكراه[6].

---

(١) هو علاء الدين عبد العزيز بن أحمد بن محمد البخاري، فقيه حنفي من علماء الأصول، من أهل بخارى، له تصانيف منها "كشف الأسرار" في شرح أصول البزدوي في أصول الفقه، و"التحقيق شرح منتخب الأصول" و"كتاب الأفنية"، توفي سنة ٧٣٠هـ (انظر: الجواهر المضية ٣١٧/١، كشف الظنون ٤٦٩/٥، معجم المطبوعات ٥٣٧، الأعلام ١٥/٤)

(٢) كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي ٣٨٣/٤، وانظر لمزيد من تعريفات الإكراه: المبسوط للسرخسي ٣٨/٢٤، الدر المختار (مع شرحه رد المحتار) ٨٠/٥، فتح الباري ٣٨٥/١٢، التاج والإكليل لمختصر خليل (مطبوع بهامش مواهب الجليل للحطاب) ٤٥/٤، الدر النقي ٦٧٥/٣، كشاف اصطلاحات الفنون ١٢٨١/٣، كليات أبي البقاء ص١٦٣، تعريفات الجرجاني ص٣٣، معجم المصطلحات الاقتصادية في لغة الفقهاء ص٧٧

(٣) انظر: الاختيارات، للبعلي، ص ٢٥٥

(٤) انظر: الاختيارات، للبعلي، ص ٢٥٥، الإنصاف ٤٤١/٨

(٥) انظر: الاختيارات، للبعلي، ص ٢٥٦

(٦)انظر: مجموع الفتاوى ٧٢/٣٠، مختصر الفتاوى المصرية، ص ٣٤٨

المذاهب الفقهية في حكم يمين المكره

اتفق ابن تيمية في القول بمقتضى هذا الضابط مع جمهور العلماء (المالكية[١]، الشافعية[٢]، والحنابلة[٣])، فقالوا لا تنعقد يمين المكره سواء كانت يمينا بالله أو بالطلاق أو بالعتق أو بالنذر أو بغير ذلك فلا يلزم المكره طلاق ولا يلزمه عتق ولا نذر، ولا يترتب على يمينه حنث ولا كفارة، وكما لا تنعقد يمينه بالإكراه، كذلك لا يكون حانثا إذا أكره على الحنث سواء كانت يمين بر، كما لو حلف أن لا يفعل وفعل مكرها، أو يمين حنث كما لو حلف أن يفعل ومنع من الفعل بالإكراه، على أن بعض المالكية يفرقون في الحنث بين النوعين فيوقعون يمين الحنث مع الإكراه دون يمين البر[٤].

وخالف الحنفية فقالوا: يمين المكره وسائر عقوده لازمة وواقعة لأنه مكلف؛ بدليل توجه الخطاب إليه؛ فهو بالإكراه مبتلى والابتلاء يقرر الخطاب؛ ولأنه مخاطب في غير ما أكره عليه وكذلك فيما أكره عليه فقد يلزمه الإقدام عليه وقد يباح وقد يحرم؛ ولأنه مكلف باختيار أهون ما أكره عليه، وكل ذلك يدل على توجه الخطاب إليه[٥]، وإن كانوا يعتبرون

---

(١) انظر: قوانين ابن جزي ص٢٢٩، التفريع ٢/٧٥، مواهب الجليل، ومعه التاج والإكليل، كلاهما شرح مختصر خليل٢/٤٤-٤٦

(٢)انظر: روضة الطالبين٨/٦٨، ٧٠، ٦/٥٤، المجموع ١٨/٩، ١٧/٦٥

(٣)انظر: المغني ١٠/٣٥٠، ١٣/٤٣٦، شرح الزركشي على مختصر الخرقي ٧/٦٩، الإنصاف ٨/٤٤٢، ١١/٢٠.

(٤) انظر: حاشية السوقي ٢/٣٦٧، ١٣٤، مواهب الجليل، والتاج والإكليل ٣/٢٧٥-٢٧٦، جواهر الإكليل ١/٢٢٩.

(٥) انظر: المبسوط ٢٤/٣٩، كشف الأسرار للعلامة البخاري ٤/٣٨٣ -٣٨٤.

المكرَه بمثابة الآلة للمكرِه، ولهذا فهم ينفون عنه المسئولية عن تصرفاته فيما يتصور فيه كونه آلة وهو التصرفات الفعلية دون القولية إذا كان الإكراه ملجئا[١]، قال في الدر المحتار: «وحكمه إذا حصل بملجئ أن ينتقل الفعل إلى الحامل فيما يصلح أن يكون المكرَه آلة للحامل كأنه فعله بنفسه، كإتلاف النفس والمال، وما لا يصلح أن يكون آلة له اقتصر على المكرَه كأنه فعله باختياره مثل الأقوال، والأكل؛ لأن الإنسان لا يتكلم بلسان غيره ولا يأكل بفم غيره فلا يضاف إلى غير المتكلم والآكل إلا إذا كان فيه إتلاف فيضاف إليه من حيث الإتلاف لصلاحية المكرَه آلة للحامل فيه، فإذا أكره على العتق يقع كأنه أوقعه باختياره حتى يكون الولاء له ويضاف إلى الحامل من حيث الإتلاف فيزجع عليه بقيمته»[٢]، ويفرقون بين ما يقبل الفسخ من التصرفات كالبيع والشراء والهبة والإجارة ونحوها، وما لا يقبل الفسخ كالطلاق والنكاح والعتاق واليمين والنذر ونحوها، فقالوا بلزوم الثاني مع الإكراه دون الأول[٣].

---

(١) سيأتي بيان المقصود بالإكراه الملجئ.

(٢) رد المحتار ٥/ ٨٠، و انظر: المبسوط ٣٩/٢٤، بدائع الصنائع ١٨٢/٧

(٣)انظر تفصيلات ذلك في: بدائع الصنائع ١٨٢/٧-١٨٩، وذكر هذا القول عنهم شيخ الإسلام ابن تيمية، ثم رده بإبطال التعليل الذي بنوا عليه هذا القول، فبين وجود العلة وهي الفسخ في الصور المدعى انتفاؤها فيها كالنكاح يفسخ بالخلع، والعتق يفسخ حتى قالوا: العبد المدبر يحكم بعتقه، فإن عجز عن الأداء فسخ العتق وعاد إليه الرق، وكذا اليمين المنعقدة تفسخ بالكفارة، فدل على ضعف التفريق الذي قالوا به، فبطل الحكم المبني عليه من لزوم الإكراه في أحدهما وعدم لزومه في الآخر، فإذا جرى في الأول لزم إجراؤه في الثاني حيث لا فرق، انظر: مجموع الفتاوى ١١٨/١٤.

شروط الإكراه[١]

يشترط الفقهاء لاعتبار الإكراه عدة شروط منها ما يتعلق بالمكرِه، وما يتعلق بالمكرَه، والمكره به، والمكره عليه، وسأقدم صورة موجزة عنها فيما يلي استكمالا لجوانب الموضوع فأقول وبالله التوفيق:

أولا المكرِه: ويشترط فيه أن يكون قادرا على إيقاع ما توعد به المكرَه؛ لأنه بخلاف ذلك لا يتصور أن يكون لتهديده تأثير، وحيث كان قادرا على ذلك فلا فرق بين أن يكون مصدر قدرته سلطة شرعية كالسلطان، أو قهرية كاللص والغاصب ونحوهما[٢]، و قال أبو حنيفة ورواية ضعيفة عن الإمام أحمد[٣] أنه لا يكون إلا بالسلطان؛ لأنه هو الذي يملك القدرة المطلقة على إيقاع ما هدد به أما غيره فيمكن للمكرَه أن يستغيث منه بالسلطان أو غيره[٤]، وقيل بالعكس: يكون باللص ولا يكون

---

(١)اختلفت عبارات الفقهاء، وأساليبهم في تعداد، و ترتيب الشروط المعتبرة في الإكراه، وحاولت هنا التوفيق ما أمكن بين تلك الأقوال ولم شتاتها بشكل مختصر، ويمكن للاستزادة والتوثيق الرجوع إلى المصادر التي تناولت تلك الشروط ومنها: المبسوط ٣٩/٢٤، رد المحتار ٨٠/٥، بدائع الصنائع ١٧٦/٧، روضة الطالبين ٥٥/٦، المجموع ٦٥/١٧، المغني ٣٥٣/١٠، حاشية الدسوقي ١٣٤/٢، جواهر الإكليل ٣٤٠/١، فتح الباري ٣٨٥/١٢-٣٨٦.

(٢)انظر: المبسوط ٣٩/٢٤، بدائع الصنائع ١٧٦/٧، رد المحتار ٨٠/٥، روضة الطالبين ٥٥/٦، المجموع ٦٥/١٧، البيان والتحصيل ١١٩/٦، المغني ٣٥٣/١٠، مجموع الفتاوى ٢٠٢/٢٩

(٣)انظر: الإنصاف ٤٣٩/٨

(٤)انظر: المبسوط ٤٢/٢٤، بدائع الصنائع ١٧٦/٧، رد المحتار ٨٠/٥،

بالسلطان؛ لأن اللص قد يقتله[١]، وقول الجمهور أصح لعموم أدلة الإكراه؛ ولهذا حمل أصحاب أبي حنيفة قوله السابق على تغير الزمان حيث لم يكن لغير السلطان في زمن أبي حنيفة القدرة على تحقيق ما أوعد، وأما حين اختلف الزمن فكان اللصوص أشد سطوة وأقدر على إيقاع الضرر صار الأولى وقوع الإكراه منهم[٢].

ثانيا المكرَه: وللإنسان وهو يخضع لهذه الحالة شروط يجب توافرها فيه حتى يعتبر مكرها ويظهر أثر الإكراه في تصرفاته وهي:

(١) أن يغلب على ظن المكره وقوع ما هدد به إذا امتنع من الإتيان بالمكره عليه، فإذا لم يغلب على ظنه ذلك بل كان مجرد تهديد ووعيد لا ينتظر أن يحققه المكره فلا يكون إكراها وذلك لان الاضطرار إلى فعل المكره عليه لا يثبت إلا بغلبة ظن المكره، أن ما هدد به المكره واقع به، وإنما يغلب على ظنه ذلك بما يحف الواقعة من قرائن تجعله متأكدا من أن المكره لا بد فاعل ما توعده به إذا امتنع عن طاعته، والعمل بالظن الراجح تشهد له الشريعة وغالب الرأي حجة عند تعذر اليقين.

(٢) وأن يكون عاجزا عن دفع المكره عن نفسه بالهرب أو الاستغاثة أو المقاومة إذ لو كان قادرا على النجاة من المكره لما استطاع أن يدفعه إلى فعل ما يأمره به تحت تأثير وسائل الإكراه وبالتالي ينتفي الإكراه[٣].

ثالثا المكره به: ويقصد به تلك الوسائل والطرق التي يتخذها المكرِه

---

(١)يحكى هذا القول عن الشعبي وابن عيينة (انظر: المغني ٣٥٣/١٠، المبسوط ٤٢/٢٤).

(٢) انظر: بدائع الصنائع ١٧٦/٧، رد المحتار ٨٠/٥

(٣) انظر لهذين الشرطين: الإكراه وأثره في التصرفات للدكتور عيسى شقرة ص٤٦-٤٧.

ليحمل المكرَه على ما أراد قولا أو فعلا، وهي ذات أهمية خاصة في مسألة الإكراه لأن اعتبار الإكراه، وترتب أحكامه عليه ينبني على اعتبار تلك الوسائل مؤدية للإكراه بحيث يكون الشخص حيالها مسلوب الإرادة والاختيار، مضطرا إلى فعل ما يطلب منه، أو ليست كذلك، فترد عليه دعوى الإكراه، وفي هذا الصدد يناقش الفقهاء مسألة أساسية، وهي:

هل يكفي لوقوع الإكراه مجرد التهديد بما يكره؟، أم لا بد أن يقترن بذلك نوع من الفعل كتعذيب للمكرَه أو نحو ذلك؟ فاتفقوا على أن الوعيد إذا اقترن بنوع عذاب فهو إكراه[(١)]، واختلفوا فيما إذا خلى الوعيد عن الفعل، فقال الجمهور (الحنفية و المالكية والشافعية، ورواية عن الإمام أحمد)[(٢)]: يعد الوعيد المجرد إكراها؛ لأن الغرض من الرخصة للمكرَه بفعل المكره عليه دفع ما توعد به من ضرر يلحقه في نفسه أو ماله، فلو لم يجز له ذلك إلا بعد وقوع الضرر به لم يكن للرخصة معنى، ويكون بذلك ملقيا نفسه في التهلكة، بعدم الدفع عن نفسه إلى أن يقع به المكروه[(٣)]، وابن تيمية يذهب إلى أبعد من ذلك؛ فيقول إن مجرد توقع ما يضر من جهة المكره حتى مع عدم التهديد به يقع إكراها؛ إذ أن مقصود الشارع من الترخيص للمكره بالدفع عن نفسه، حاصل بإباحته له التوقي من كل ما يتصور الضرر من جهته، تهديدا كان مع غلبة ظن بوقوعه، أو غلبة ظن مجردة[(٤)].

---

(١)انظر: المغني ٣٥١/١٠

(٢)انظر: رد المحتار ٨٠/٥، المبسوط ٣٩/٢٤، ٤٦، حاشية الدسوقي ٣٦٩/٢، جواهر الإكليل ٣٤٠/١، البيان والتحصيل ١١٩/٦، روضة الطالبين ٥٥/٦، المجموع ٦٥/١٧، المغني ٣٥٢/١٠،

(٣)انظر: المغني لابن قدامة ٣٥٢/١٠

(٤)انظر: الاختيارات، للبعلي، ص ٢٥٥

وفي رواية عن الإمام أحمد أنه لا يكون إكراها إلا إذا اقترن به فعل، فلا يكون الوعيد المجرد إكراها؛ لأنه الذي ورد الشرع بالرخصة معه فلا يثبت الحكم إلا فيما كان مثله[١].

أنواع المكره به: وللمكره به عند الفقهاء أنواع بحسب أثره، وقوة تأثيره وهي:

(١) إكراه ملجئ، ويسميه الحنفية تاما[٢]، وهو الذي لا يملك معه المكره دفعا ولا حيلة مطلقا كمن يحمل مكتوفا، أو يغلب على شيء قهرا.

(٢) وإكراه غير ملجئ[٣]، ويسميه الحنفية ناقصا[٤]، وهو الذي يكون بمجرد التهديد والوعيد.

رابعا شرط المكرَه عليه:

ويقسمونه إلى قسمين:

(١) إكراه بحق، ويسميه المالكية إكراها شرعيا[٥]، ويطلق عليه في الاصطلاح الفقهي اسم "الإجبار"[٦]، وهو الذي يكون بموجب شرعي كمن يكره على طلاق زوجته التي لا ينفق عليها، وكمن يكرهه القضاء على بيع ماله لقضاء ديونه.

---

(١) انظر: المغني ٣٥٢/١٠، الإنصاف ٤٣٩/٨

(٢)انظر: بدائع الصنائع ١٧٥/٧، رد المحتار ٨٠/٥

(٣)انظر لهذين النوعين: المغني ٤٤٧/١٣-٤٤٨، شرح الزركشي على مختصر الخرقي ٦٩/٧، رد المحتار ٨٠/٥ مجموع الفتاوى ٥٠٢/٨-٥٠٣

(٤)انظر: بدائع الصنائع ١٧٥/٧، رد المحتار ٨٠/٥

(٥)انظر: حاشية الدسوقي ٣٦٧/٢، المغني ٣٥١/١٠

(٦) انظر: معجم لغة الفقهاء ص٤٣

(٢) إكراه بغير حق، وهو الإكراه الذي لم يتعلق به حق شرعي ولا شخصي.

مفهوم الضابط عند شيخ الإسلام ابن تيمية

وفي ختام حديثنا في شرح هذا الضابط يهمنا أن نقف على المفهوم الإجمالي له؛ حيث أنه المقصود الأعظم من وراء البحث في هذا المضمار؛ لأنه السبيل الصحيح لإمكانية التطبيق عليه، واستنباط الفروع منه، وهو ما يسعى علم القواعد إلى تعميقه وتأصيله، وإذا رجعنا إلى فقه شيخ الإسلام ابن تيمية لنستمد منه مفهومه الدقيق لمقتضى هذا الضابط، بالشكل الذي يضمن لنا صحة التطبيق والتفريع عليه، وفق رأيه الذي هو مجال بحثنا، نجده يتناول المسألة بتفصيل وبيان في كتابه "الاستقامة"[(١)]، ويمكن أن نستخلص من كلامه ذلك ما يوضح هذا الضابط في النقاط التالية:

أولا : أن مفهوم هذا الضابط يختص بالتصرفات القولية للمكره وهو ما صرح به الشيخ في صياغة أخرى للضابط هي قوله: «كل قول أكره عليه بغير حق فهو باطل»[(٢)]، ومثل لها بالبيع والقرض والرهن والنكاح والطلاق والرجعة واليمين والنذر والشهادة والحكم والإقرار والردة[(٣)]، وأما

---

(١)انظر: الصفحات ٣١٩/٢ وما بعدها، وقد لخص ابن سعدي ذلك كله في أصل من الأصول التي نسبها إلى ابن تيمية بقوله: "من أكره على عقد أو فسخ أو شرط، أو غيرها فأوقع ما أكره عليه فإن كان بحق بأن امتنع مما وجب عليه فأكره عليه صار كالاختيار، ونفذ ما أكره عليه من ذلك، وإن كان بغير حق، لم يثبت، ولم ينفذ شيء من ذلك" (طريق الوصول إلى العلم المأمول ص٢١٥).

(٢) مجموع الفتاوى ٥٠٤/٨

(٣) انظر: الفتاوى الكبرى ٦١/٦، مجموع الفتاوى ١١٨/١٤

التصرفات الفعلية فيختلف الحكم فيها بعدة اعتبارات منها:

(١) ما يتعلق منها بالمعاملات المالية والاقتصادية، فما يمكن نقضه منها انتقض كرد المقبوض بالإكراه[١]، وإن لم يمكن نقضه لتلف أو فوات ضمنه المكرِه فرط أو لم يفرط[٢].

(٢) ما يتعلق بالجنايات كالاعتداء على الغير بقطع أو جرح أو قتل فقد اتفقوا على أنه لا يجوز لمن أكره على شيء من ذلك أن يقدم عليه؛ لأنه ليس له أن يستبقي نفسه بإتلاف نفس غيره؛ لأن بقاء نفسه ليس بأولى من بقاء نفس غيره مادامت معصومة كنفسه[٣]، فإن فعل كان القود على المكرَه والمكرِه جميعا عند أكثر العلماء، وقال بعضهم يجب القود على المكرِه فقط، وقيل بل على المكرَه المباشر، ومنهم من لا يوجب إلا الضمان بالدية[٤]، والأول اختيار الشيخ؛ ولهذا يقول: «ومعلوم أن قول من جعل المتعاونين على الإثم والعدوان مشتركين في العقوبة أشبه بالكتاب والسنة لفظا ومعنى ممن لم يوجب العقوبة إلا على نفس المباشر»[٥].

(٣) ما يتعلق بالحدود كالزنا وشرب الخمر، وكبائر الذنوب كأكل الميتة، ولحم الخنزير، فهو مبني على أصل "ما يباح للضرورة جاز فعله

---

(١) انظر: مجموع الفتاوى ٢٩/١٩٧، ١٩٩

(٢) انظر: مجموع الفتاوى ٢٩/١٩٧

(٣) انظر: مجموع الفتاوى ٨/٥٠٣، ٢٨/٥٣٩-٥٤٠

(٤)انظر تفصيلات المسألة في: الإكراه وأثره في التصرفات لشقره ص٢٠٧-٢٠٩، وانظر أيضا: مجموع الفتاوى ٢٨/٥٤٠.

(٥)مجموع الفتاوى ٢٠/٣٨٣، و انظر أيضا: نفسه ٣٠/٣٢٦، الاختيارات، للبعلي، ص ٢٨٩

بالإكراه، وما لم يبح للضرورة لم يجز فعله بالإكراه"، ولهذا اتفقوا على جواز أكل الميتة والخنزير بالإكراه لاتفاقهم على جوازها بالضرورة، واختلفوا في الزنا، والخمر للخلاف في اندراجهما في أحد الوصفين، وهما روايتان عن أحمد(١).

ثانيا: يتوقف العمل بمقتضى هذا الضابط، على شرط أن يكون الإكراه بغير حق، وهو شرط شديد الأهمية في مسألة الإكراه؛ ولهذا حرص ابن تيمية على التركيز عليه، وعدم إغفاله في كل المناسبات التي ذكر فيها الإكراه وتفريعاته(٢)؛ ولهذا أيضا قيد عدم انعقاد يمين المكره بكون الإكراه (بغير حق) كما نص في الضابط، فمفهوم هذا القيد أن الإكراه الذي يترتب عليه الحكم المتضمن في هذا الضابط هو ما كان بغير حق، وأما ما كان بحق فلا يشمله حكم الضابط، ولا غرو في ذلك؛ إذ أن هذا القيد يترتب عليه بشكل أساس اعتبار تصرف المكره أو إلغاؤه فيعتبر قوله لغوا، ويسقط العمل بما أكره على فعله، إذا كان الإكراه بغير حق ويعمل بكل ذلك فيكون في حكم المختار إذا كان الإكراه بحق، ومن هنا كان اعتبار هذا الشرط محل اتفاق بين الفقهاء؛ ولهذا فإن شيخ الإسلام يتناوله في مفهومه لضابط الإكراه في اليمين هذا، من جهتين هما:

(١) اعتبر المكرَه محقا فلا يلزمه ما أكره عليه لكون المكرِه ظالما له لا يحق له إكراهه فيلغى اعتبار تصرفاته القولية وتسقط مسئوليته عن أفعاله على التفصيل الذي سبق ومثل له في هذه الحالة بمثالين:

---

(١) انظر: مجموع الفتاوى ١٨٧/٢٦، ١١٤/٣٢، ٥٠٣/٨

(٢) انظر مثلا: مجموع الفتاوى ٢٣٦/٣٣، ٢٣٧، ١١٨/١٤، ٤٢٥/٣٥، ١٨٨/٢٩، ١٩٩، ٢٠٠، ١٥٨/٣٠، ١٦٣، ٢٨٣/٣٢ مختصر الفتاوى المصرية، ص٤٣٦، ٤٤٣، ٥٤٢.

أ- أن يكون عاجزا عما يطالب به حتى ولو كان من صاحب حق، كما لو كان مدينا عاجزا عن الوفاء فالعجز بالنسبة له عذر يعطيه الحق في الامتناع عن الأداء ويسقط حكم الإكراه في حقه[١].

ب- أن يطالب ممن لا تحق له مطالبته بما يطالبه به ويكرهه على بذل ما يطالب به فلا يلزمه البذل حتى لو حلف عليه وينطبق عليه حكم المكره، كما لو طالبه لص أو معتدٍ بدفع مبلغ من المال وأرغمه على اليمين ليؤدينه له وكذا لو طالبه صاحب سلطة بما لا حق له فيه في شرع ولا عادة كما يفعله بعض من يفرض الضرائب التعسفية في الأسواق[٢].

(٢) واعتبر المكرَه غير محق بحيث يلزمه ما أكره عليه ولا يستفيد من الرخصة الشرعية للمكره، وهو في هذه الحالة في حكم المختار وهي حالة الإجبار كما يسميها بعض الفقهاء ويعتبره كذلك في مواضع منها:

أ- أن يمتنع مما يجب عليه فيجبر على أدائه فيلزمه حينئذٍ، كما لو كان مقصرا في حق زوجته، من نفقة، أو جماع، أو نحو ذلك، فيجبر على طلاقها ويقع، أو يفعل ما يحرم عليه فيجبر على تركه، كأن يكون مضرا بزوجته بغير حق قولا أو فعلا[٣]، وكذا إكراه الحربي على الإسلام أو أداء الجزية، وإكراه المرتد على الإسلام، وإكراه من امتنع عن أداء الصلاة والزكاة وصوم رمضان والحج وقضاء ديونه إن كان قادرا على قضائها، وأداء الأمانة إن كان قادرا على أدائها، وإعطاء النفقة الواجبة كذلك[٤].

---

(١) انظر: مجموع الفتاوى ٢٣٧/٣٣

(٢) انظر: مجموع الفتاوى ٢٣٧/٣٣

(٣) انظر: مجموع الفتاوى ٢٨٣/٣٢، مختصر الفتاوى المصرية، ص ٤٤٣

(٤) انظر: مجموع الفتاوى ٤٦٣/٨.

ب- أن يكره على فعل ما لا يجب عليه تحصيلا لمصلحة أو دفعا لمفسدة كإكراه الشريك على قسمة العين المشتركة إن طلب شريكه القسمة وكانت القسمة لا تضر بالعين[١]، وإكراه أهل الصناعات على العمل بصناعاتهم إذا احتاج إليها الناس، وإكراه أهل السلاح على بيع ما عندهم من السلاح لأهل الجهاد بثمن المثل إن احتاج المجاهدون إلى السلاح[٢]، و إكراه الكافر الذمي على بيع أو إعتاق عبده الذي أسلم[٣]، وإكراه المؤجر على إبقاء زرع المستأجر في أرضه بأجر المثل إذا انتهت مدة الإجارة، ولم يستكمل الزرع نضجه[٤]، وإكراه من عنده طعام أو شيء وهو مستغن عنه على بذله بثمن المثل لمن احتاج إليه[٥]، وإكراه من اضطر الناس للسكنى في بيته على إسكانهم فيه بأجر المثل[٦]، وإكراه الرجل المقصر في واجباته لزوجته والمضار لها على طلاقها[٧].

أدلة الضابط

يدل على هذا الضابط ويثبت مقتضاه كل ما يدل على سقوط التكليف عن المكره وعدم اعتبار تصرفاته، ومن ذلك ما يلي:

(١) قوله تعالى: ﴿مَن كَفَرَ بِٱللَّهِ مِنۢ بَعۡدِ إِيمَـٰنِهِۦٓ إِلَّا مَنۡ

(١) انظر: مجموع الفتاوى ٤١٦/٣٥، ١٩٣/٢٩، مختصر الفتاوى المصرية، ص٣٥١.

(٢) انظر: مجموع الفتاوى ٩٣/٢٩-٩٦.

(٣) انظر: مجموع الفتاوى ٣٣٨/٣٢.

(٤) انظر: مجموع الفتاوى ٤٦٣/٨.

(٥) انظر: مجموع الفتاوى ١٩٣/٢٩، ١٥٨/٣٠-١٥٩، ٨٨/٣١.

(٦) انظر: مجموع الفتاوى ٩٨/٢٨.

(٧) انظر: مجموع الفتاوى ٢٨٣/٣٢، مختصر الفتاوى المصرية، ص ٤٤٣.

أُكْرِهَ وَقَلْبُهُۥ مُطْمَئِنٌّۢ بِٱلْإِيمَٰنِ وَلَٰكِن مَّن شَرَحَ بِٱلْكُفْرِ صَدْرًا فَعَلَيْهِمْ غَضَبٌ مِّنَ ٱللَّهِ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ [النحل١٠٦].

(٢) حديث: "إن الله وضع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه"[(١)].

(٣) حديث "إنما الأعمال بالنيات وإنما لكل امرئ ما نوى"[(٢)] والمكره لم ينو إيقاع اليمين ولا غيرها من العقود مثل الناسي والمخطئ لا نية لهما، ولهذا استدل به البخاري في بعض تراجمه بقوله «باب الخطأ والنسيان في العتاقة والطلاق ونحوه ولا عتاقة إلا لوجه الله وقال النبي ﷺ "لكل امرئ ما نوى" ولا نية للناسي والمخطئ»، وشرح الحافظ قوله "ونحوه" فقال: «أي من التعليقات لا يقع منها شيء إلا بالقصد»[(٣)]، ومعلوم أن المكره في ذلك كالناسي والمخطئ في عدم النية إلى المعقود عليه فلا يصح أن يطالب بما لم ينوه عملا بمنطوق هذا الحديث.

(٤) حديث بدء نزول الوحي على النبي ﷺ وفيه أنه رجع "ترجف بوادره حتى دخل على خديجة فقال زملوني زملوني فزملوه حتى ذهب

---

(١)أخرجه ابن ماجه برقم (٢٠٤٥) في كتاب الطلاق باب طلاق المكره والناسي(السنن١/٦٥٩)، وابن حبان في صحيحه برقم (٧٢١٩) (ابن بلبان١٦/٢٠٢)، والحاكم برقم (٢٨٠١) في كتاب الطلاق (المستدرك٢/١٩٨) من حديث ابن عباس، وقال الحاكم "صحيح على شرط الشيخين" ووافقه الذهبي، وقال الحافظ في (الفتح ٥/٢٠١)"رجاله ثقات"، وقال الألباني في (الإرواء ١/١٢٣) "صحيح"، وقال الأرنؤوط في تحقيق(ابن بلبان ١٦/٢٠٢) "إسناده صحيح على شرط البخاري".

(٢)سبق تخريجه ٤٥٠.

(٣)فتح الباري ٥/٢٠٠-٢٠١

عنه الروع ثم قال لخديجة أي خديجة ما لي وأخبرها الخبر"[١]، قالوا: هذا دليل على أن الفازع لا يسأل عن شيء من أمره ما دام في حال فزعه والمكره مثله[٢].

(٥) الإجماع على عدم تأثيم من أكره على النطق بكلمة الكفر مع اطمئنان قلبه بالإيمان فيقاس عليه كل ما حمل عليه الإنسان بغير حق[٣]، حتى قيل بالإجماع على أنه لا أثر لقول أو فعل صدر بتأثير الإكراه[٤].

من فروع الضابط

(١) من حلفه من له عليه دين بالطلاق أن يوفيه دينه في موعد معين، وهدده إن لم يفعل بالسجن أو الضرب، والمدين عاجز عن الوفاء، فحلف له في هذه الحالة، لم تنعقد يمينه، ولا حنث عليه، لأنه إكراه بغير حق، فهو عاجز عن الوفاء فهو معذور[٥].

(٢) ومن أكرهه شخص في السوق على الحلف على دفع ضريبة مالية محددة على ما يبيعه من تجارته، ولم يكن له هذا الحق في شرع ولا عادة، فليس على الحالف الوفاء بما حلف عليه، ولم تنعقد يمينه، لأنه مكره عليها بلا حق، ويمين المكره بلا حق لا تنعقد[٦].

---

(١)أخرجه البخاري برقم (٣) في كتاب بدء الوحي (الفتح١/٢٨-٢٩)، ومسلم برقم (١٦٠) في كتاب الإيمان (النووي٢/١٩٧-٢٠٥) من حديث عائشة.

(٢)انظر: التاج والإكليل لمختصر خليل ٤/٤٤

(٣)انظر: المجموع ١٨/٨

(٤)انظر: موسوعة الإجماع لأبي جيب ١/١٣٩.

(٥)انظر: مجموع الفتاوى ٣٣/٢٣٦-٢٣٧

(٦)انظر: مجموع الفتاوى ٣٣/٢٣٧، مختصر الفتاوى المصرية، ص ٤٤٣

(٣) وإذا باعه إلى أجل ثم بعد لزوم العقد قال له إن لم تحلف لي أنك تعطيني حقي يوم كذا، وإلا لزمك الطلاق، فإن لم تحلف أخذت السلعة منك، فإن هذه اليمين لا تنعقد، ولا طلاق عليه إذا لم يعط، لأنه مكره بغير وجه حق[1].

* * * * *

(١)انظر: مختصر الفتاوى المصرية، ص ٥٤٣

المبحث الثاني

ضوابط الكفارة والاستثناء

في المبحث السابق كان حديثنا منصبا على اليمين والنذر، من حيث انعقادهما وعدمه، وما يتعلق بذلك من أحكام وتقسيمات، وقد مر معنا أثناء ذلك في أكثر من مناسبة ما تختص به اليمين في الشرع الإسلامي، وتتميز به عن الأيمان في سائر الشرائع السابقة من قابليتها للحل ورفع الإثم الذي توجبه مخالفتها الأمر الذي لم يكن متاحا لمن كان قبلنا من الأمم، حيث كان الواحد منهم يلزم بالمضي في مقتضى يمينه ولا يجد منها مخرجا، ومن فضل الله علينا أن جعل لنا زيادة في التوسيع ورفع الحرج ووضع الآصار والأغلال بدل المخرج في عقد اليمين مخرجين وهما:

الاستثناء، والكفارة، وفي هذا المبحث سأتناول بالتفصيل ضوابط شيخ الإسلام ابن تيمية التي رأيت اختصاصها بهذا الجانب من مسائل الأيمان، موضحة مفهومه لكل من الاستثناء، والكفارة، ودورهما في تحليل اليمين، ونوعية ذلك التحليل، والمجال الذي يدخلان فيه من ذلك، والفرق بينهما في كل تلك الأحكام، ولعل من المناسب في هذا المقام التقديم بتعريف موجز لكل من التكفير والاستثناء فأقول وبالله التوفيق:

أولا: الكفارة

تعريفها

الكفارة لغة: مأخوذة من (كفر)، ومادتها اللغوية ذات أصل واحد يراد به الستر والتغطية، ومنه قيل فلان متكفر بثوبه أي متغط به، ومنه الكفر ضد الإيمان لأن الكافر يغطي نعم الله بجحوده لها، وتسمية الليل كافرا؛ لأنه ستر بظلمته كل شيء، ومن هذا المعنى سميت الكفارة، وهي فعل ما يجب بالحنث في اليمين؛ لأنها تكفر الذنوب أي تسترها[١].

والكفارة في اصطلاح الفقهاء لا تخرج عن هذا المعنى،فيقصد بها: فداء الأيمان ونحوها[٢]، أو ما يغطى به الإثم[٣]، أو ما يستغفر به الذنب من صدقة أو نحوها[٤]، وعرفها ابن الأثير بأنها: «عبارة عن الفعلة والخصلة التي من شأنها أن تكفر الخطيئة أي تسترها وتمحوها»[٥]، ويرى بعض الحنفية أن معنى ستر الذنب وتغطيته أظهر في الكفارة من معنى محوه وإزالته، لأنه أقرب إلى المعنى اللغوي المشار إليه؛ ولأن الذنوب

---

(١)انظر: معجم مقاييس اللغة ١٩١/٥، الصحاح ٨٠٨/٢، اللسان ١٢٢/١٢ (كفر).

(٢)انظر: الدر النقي ٨٠١/٣

(٣)انظر: مفردات الراغب ص٤٣٥، معجم لغة الفقهاء ص٣٨٢

(٤)انظر: القاموس الفقهي ص٣٢١

(٥)النهاية ١٨٩/٤

المكفرة لا تمحى من صحيفة العمل وإنما تستر ولا يؤاخذ بها العبد[١]، ورأي ابن تيمية يأخذ بالاثنين كما سيظهر معنا، بل إنه يعتبر فيها معنى المحو أكثر حتى سماها بالماحية[٢]، ربما لما جرى عليه من مراعاة لمقاصد الألفاظ أكثر من ظواهرها، فمقصود الكفارة من ستر الذنب عدم المؤاخذة به، وما دام لم يؤاخذ به فهو معدوم حكما، وهو المعتبر كما أنه يعتبر الذنوب المكفرة كالتي تاب منها العبد تصبح كأنها لم تكن، وقد سبق بيان رأيه هذا في قاعدة التوبة[٣]، ويختص مفهوم الكفارة عند كثير من الفقهاء بما وجدت فيه صورة مخالفة أو انتهاك ولم يكن فيه إثم كالقتل الخطأ ونحوه[٤]، ومن هنا يرى ابن تيمية أن الكفارة ترفع بعض الذنوب دون بعض كما سيأتي إن شاء الله.

الواجب في الكفارة

ويجب فيها عدة أمور هي:

(١) عتق الرقبة، وتجب في اليمين، على التخيير بينها وبين الإطعام والكسوة[٥]، وفي القتل غير العمد[٦]، والظهار[٧]، وفي إفساد

---

(١)انظر: رد المحتار ٥٧٨/٢

(٢)انظر: مجموع الفتاوى ٢٥١/٣٥، العقود ص ٣٥

(٣) انظر: ص ٤١٠ ـ ٤١٢.

(٤)انظر: تحرير ألفاظ التنبيه للنووي ص١٢٥

(٥) انظر: مجموع الفتاوى ٣٤٩/٣٥

(٦) انظر: مجموع الفتاوى ١٣٩/٣٤، ١٤٦، ١٤٩، ١٥٩

(٧) انظر: مجموع الفتاوى ٦/٣٤-٩

الصوم[١]، وشرطها الإيمان في الكل.

(٢) **الصيام**، وينتقل إليه في اليمين عند العجز عن العتق والإطعام والكسوة، ومدته ثلاثة أيام لا يشترط لها التتابع[٢]، ويجب أيضا في القتل[٣]، والظهار[٤]، وإفساد الصوم[٥]، عند العجز عن العتق، ومدته فيها شهران متتابعان.

(٣) **الإطعام**، ويجب ضمن خصال التخيير الثلاث في اليمين، وعدد المطعمين فيها عشرة مساكين[٦]، كما يجب في الظهار عند العجز عن العتق والصيام[٧]، وكذا في إفساد الصوم، وفي القتل عند موت القاتل قبل التكفير يطعم عنه وليه[٨]، وعدد المطعمين فيهما ستين مسكينا، وأما المقدار الواجب فالمرجع فيه إلى العرف، بناء على قاعدة "ما لا حد له في اللغة ولا في الشرع فالمرجع فيه إلى العرف"، التي سبق الحديث فيها.

---

(١)اخترت التعبير بإفساد الصوم بدل الجماع في نهار رمضان لتحاشي الخلاف في كون الكفارة لمجرد الفطر مراعاة لحرمة الزمان بأي صورة كان، أو لابد أن يكون بالجماع لا غير، ويبدو أن اختيار الشيخ مع الأول (انظر: مجموع الفتاوى ٢٥/٢٦٠-٢٦٣، ١٩/١٥)

(٢) انظر: مجموع الفتاوى ٣٥/٣٤٩

(٣) انظر: مجموع الفتاوى ٣٤/١٣٩، ١٤٦، ١٥٩، ٣٤/٦-٩

(٤) انظر: مجموع الفتاوى ٣٤/٦-٩

(٥)انظر: مجموع الفتاوى ٢١/١٣٩

(٦) انظر: مجموع الفتاوى ٣٥/٣٤٩-٣٥٢

(٧)انظر: مجموع الفتاوى ٣٤/٦-٩

(٨)انظر: مجموع الفتاوى ٣٤/١٧٠

(٤) الكسوة، وتجب على التخيير ضمن العتق والإطعام في اليمين، والعدد المجزئ عشرة مساكين كالإطعام، والمقدار نص على أنه ثوب لكل مسكين[1]، والأشبه بفقه شيخ الإسلام جريانه على قاعدة العرف فيه كالإطعام لعدم الفرق، والله أعلم.

(١)انظر: مجموع الفتاوى ٣٤٨/٣٥

ثانيا: الاستثناء

سبق الحديث عن الاستثناء عند قاعدة (الاستثناء لا يرفع الإنشاءات) بما يغني عن إعادته هنا، غير أن ما يعنينا من أمر الاستثناء في هذا الموضع اعتباره رافعا لليمين، وقسيما للكفارة في هذا الدور، وذلك لا يعدو أن يكون بعض مهمات الاستثناء وخصائصه، فهو فوق ذلك مخصص من أقوى مخصصات العموم المتصلة، وذلك سر اهتمام الأصوليين به ودراستهم لمباحثه بالتفصيل، وقد كان تناولنا له وقتذاك عاما العموم المناسب لكبر القاعدة وكثرة فروعها، فكان شاملا للجانب المتعلق بتحليل اليمين ورفع موجب الحنث المترتب عليها؛ إذ كان ذلك متعلقنا الرئيس من ذكره، بل من دراسة القاعدة برمتها؛ ولهذا فسأكتفي في هذا الموضع بالإحالة إلى ذلك، مقتصرا على هذه الإشارة الطفيفة التي تفرضها ضرورة التناول وتنظيم مفردات البحث لأن هذا الموضع هو المعني أصلا بتناولي للاستثناء ودراسته.

* * * * *

الضابط الخامس عشر

كل ما ينفع فيه الاستثناء ينفع فيه التكفير وكل ما ينفع فيه التكفير ينفع فيه الاستثناء[1]

شرح الضابط

يقوم هذا الضابط بمهمة بالغة الخطورة في قضية الأيمان، وقانون تحليلها وتكفيرها، وبيان وجه ارتباط قطبي رحى هذا التحليل والتكفير، وهما التكفير والاستثناء، ودوره الأكبر يقوم به عندما يعطي الفقيه الناظر في مسائل الأيمان والنذور وما يلحق بها الدليل الملموس على إمكانية التحليل أو التكفير التي ينطوي عليها العقد وعدمه، إذ أن ارتباط الكفارة والاستثناء ببعضهما يجعل ورود أحدهما على العقد دليلا على إمكانية ورود الآخر، بمعنى أن العقد الذي يمكن رفع إثمه بدخول الاستثناء فيه، يمكن فيه ذلك بالتكفير أيضا، والذي لا يمكن حله بالكفارة فأولى أن لا يمكن حله بالاستثناء، وهذا معنى قول ابن تيمية: «يستدل بانتفاء التكفير على انتفاء الاستثناء، فما لا كفارة فيه لا استثناء فيه»[2]، وهذا الأمر يتضح أكثر بوضوح قوة ووجه ارتباط الاستثناء بالكفارة، فمن التعريف والتمهيد الذي سبق لهما يمكن أن ندرك بعض الخصائص التي يشتملان عليها مما يجعلهما في قوة كافية من الارتباط تجعل ورود أحدهما يلزم منه ورود

---

(١) انظر في هذا الضابط: مجموع الفتاوى ٣٥/٢٨٢-٢٨٣، ٢٨٦، ٣١٥، العقود ص١٣٦، ١٤٤.

(٢)لعقود ص ١٤٥

الآخر، كما يتضح لنا كذلك وجه ذلك الارتباط بالشكل الذي يؤكد مرة أخرى على قانون هذا الضابط، وسلطة مقتضاه، كما قصد منها القائلون به وعلى رأسهم شيخ الإسلام ابن تيمية، وهو ما سنقوم بدراسته فيما يلي.

أسس التشابه بين الكفارة والاستثناء عند شيخ الإسلام ابن تيمية

من خلال تتبع فقه ابن تيمية في الأيمان والنذور، ومعالجته لعناصر تحليل اليمين وتكفيرها، وهو يتناولهما بالتفصيل في معركته الشرسة التي خاضها في سبيل إثبات رأيه في الحلف بالطلاق[1]، الذي بناه على أساس جريان حكم اليمين في كل ما يشمله الاسم من أيمان المسلمين، في معرض بنائه على أساس الاستدلال بجريان أحدهما على جريان الآخر، ليسلم له استخدام أدلة إثبات الاستثناء لإثبات الكفارة، وليمكنه أن يجادل بإلزام من حكم بجريان أحدهما بإجراء الآخر، نجده من خلال ذلك يبني التشابه بين الاستثناء والكفارة على الأسس التالية:

أولا: مفهوم الكفارة عند الشيخ أساسا للتشابه بين الكفارة والاستثناء

إن مفهوم ابن تيمية للكفارة يقوم على أساس أنها رافعة إما لعقد

---

(١)يقول تلميذه ابن القيم: " وصنف في هذه المسألة ما بين مطول ومتوسط ومختصر ما يقارب ألفي ورقة، وبلغت الوجوه التي استدل بها عليها من الكتاب والسنة وأقوال الصحابة والقياس وقواعد لإمامه خاصة وغيره من الأئمة أربعين دليلا، وصار إلى ربه وهو مقيم عليها داع إليها مباهل لمنازعيه " (إعلام الموقعين لابن القيم ٨٨/٤) وقد ذكر بنفسه أنه بسط هذه المسألة وتناول أدلتها في مواضع تبلغ مجلدات، (انظر: مجموع الفتاوى ١٣٢/٣٣).

اليمين إذا كانت قبل الحنث أو لإثم المخالفة التي انطوى عليها الحنث إذا أخرجت بعده، كما يقرره الضابط الذي يأتي بعد: "**الكفارة قبل الحنث تحليل للعقد وبعده تكفير للإثم**"، ففي الضابط الأول المتفرع منه أن الكفارة بعد الحنث "**لا تكون لرفع عقد أو فسخ وإنما تكون لرفع إثم المخالفة**"[١]؛ وتأكيدا لهذا المعنى في الكفارة فهو يرى أن عظم الذنب يحول دون إمكانية رفع إثمه بالكفارة ويمثل لذلك بالقتل العمد واليمين الغموس والزنا[٢]بناء على النظرية التي أصلها في هذا الصدد وهي أن الكفارة التي تقوم بدور رفع الإثم ذات قدرة محدودة بحسب تقدير الشارع، ولهذا تفاوت مقدارها مع كبر الذنب وصغره فكانت بالنسبة للظهار؛ لأنه منكر من القول وزور أغلظ منها في اليمين التي لم يصفها القرآن بذلك وجعل من أنواعها ما لا يتعلق به إثم ولا يلزم به كفارة وهي يمين اللغو[٣]،وهذا ما يؤسسه عندما يحدد مفهوم الكفارات فيقول: «والكفارات هي عبادات وهي عقوبات تمحو تلك السيئات التي ليست من الكبائر التي فيها الحدود، وهي نوعان: ما يكفر بجنس الحسنات، وما له كفارات مقدرة»[٤]،ليؤكد نظريته القائمة على دور الكفارة الرافع للاثم المترتب على المخالفة،وهي نظرية أساسها مفهومه لأثر العبادات والأعمال الصالحة عموما في محو السيئات ورفع الدرجات، وهو أمر سبق لي بحثه في قاعدة (التوبة) وذلك ما جعل قدرتها على رفع بعض الآثام دون بعض في حدود ما يحكم به الشرع على الذنب ويقدر به

---

(١)انظر: مجموع الفتاوى ٣١٨/٣٥، ٣٣٧، ٣٣٢ وانظر أيضا: العقود ص ٣٥

(٢)انظر: مجموع الفتاوى ١٣٩/٣٤ انظر: العقود ص ٣٦

(٣)انظر: مجموع الفتاوى ٢٧٦/٣٥

(٤)العقود ص ٣٥

الكفارة، فإذا ناسب عظم الذنب غلظ الكفارة تمكنت من رفعه وإذا اختل هذا الميزان لم تحصل تلك النتيجة،وهذا ما يقرره في تكامل ووضوح قائلا: «فإنه قد استقر في العقول والأديان أنه كلما عظم الذنب كانت العقوبة أعظم وكلما قوي الشبه قويت والكفارة فيها شوب العبادة وشوب العقوبة وشرعت زاجرة وماحية فبكل حال قوة السبب يقتضي قوة المسبب»[١].

وقد شابه الاستثناء الكفارة من هذه الجهة فكان رافعا لموجب الحنث المترتب على المخالفة، ولهذا قال ﷺ: "من حلف على يمين فقال إن شاء الله فلا حنث عليه"[٢] فقد رفع الاستثناء موجب المخالفة من الإثم إذا فعل أو ترك ما حلف على فعله أو تركه، يقول ابن تيمية: «الاستثناء يعلق الفعل بالمشيئة فيصير المعنى ليكونن هذا إن شاء الله فإن لم يشأ الله لم يكن مخبرا بكونه فلا مخالفة فلا حنث»[٣]، وشبه الاستثناء بالكفارة في هذا النوع من هذه الجهة ليس في قوة شبهه بها من جهة عدم دخولهما على الإنشاءات الواقعة بالفعل، فالكفارة بعد الحنث ينحصر دورها في رفع الإثم، ولا تحل العقد ولهذا لا تدخل فيما هو واقع بالفعل يحتاج في رفعه إلى ما له قدرة الفواسخ والنواسخ وهو ما لا يتوفر في هذه الكفارة كما لا يتوفر في الاستثناء أيضا، كما تقرر في قاعدة "الاستثناء لا يرفع الإنشاءات"، ولهذا كان الرفع الذي يقوم به الاستثناء للائم يختلف عن ذلك الذي تقوم به هذه الكفارة له؛ إذ هو أقرب للمعنى الصوري منه

---

(١)مجموع الفتاوى ٢٥/٢٦٢

(٢)سبق تخريجه في ص ٥٨٩.

(٣)مجموع الفتاوى ٣٥/٣٠٨

للحقيقي، كما سيتضح أكثر عند ضابط "الكفارة قبل الحنث وبعده"[١].

وأما قبل الحنث فترفع الكفارة عقد اليمين، كما هو مقتضى ضابط "**الكفارة قبل الحنث تحل عقد اليمين**"[٢]، وهو الفرع الثاني لضابط: "**الكفارة قبل الحنث تحليل للعقد وبعده تكفير للإثم**"، وهو الجانب الذي يبدو فيه التشابه أقوى بين الكفارة والاستثناء، فالكفارة تحل عقد اليمين حتى يكون الحالف في حل من عدم الوفاء به بدون أن يكون مسئولا عن أي تبعة كما في فسخ العقود التي بين الناس، وكذلك الاستثناء يعلق عقد اليمين ويحول دون انعقاده؛ ولهذا يقول القرطبي: «إذا انعقدت اليمين حلتها الكفارة أو الاستثناء»[٣]، وهي مهمة من أوضح وأخص مهمات الاستثناء كما سيظهر بجلاء فيما بعد إن شاء الله وذلك يكون قبل الحنث؛ إذ لا معنى لرفع مقتضى العقد بعد وقوع موجبه، وهذا معنى قول ابن تيمية: «الرفع إنما يكون إذا كان في المشيئة تعليق والتعليق إنما يكون فيما لم يقع بخلاف ما قد وقع»[٤]؛ وهذه الخاصية في الاستثناء هي ما جعل الجمهور يقررون إجزاء الكفارة قبل الحنث معتبرين ذلك تحليلا لعقد اليمين تقوم به الكفارة كما يقوم به الاستثناء وهما شريكان في هذه المهمة لا ينفكان، بل شدة ارتباط هذا التحليل القبلي بالاستثناء جعلهم يلحقون به الكفارة مستخدمين قياس الأولى، فقالوا: لما كان عقد اليمين يحله الاستثناء وهو مجرد قول فلأن تحله الكفارة وهي فعل مالي أو بدني

---

(١) انظر: ص ٨٦٠-٨٦٣.

(٢)انظر: مجموع الفتاوى ٣٢١/٣٥.

(٣) تفسير القرطبي ١٧٦/٦.

(٤)مجموع الفتاوى ٣١٢/٣٥.

أولى[1]، وقالوا أيضا: الكفارة أقوى من الاستثناء؛ لأنه يؤتى بها متصلة ومنفصلة والاستثناء لا يؤتى به إلا متصلا فإذا أثر الاستثناء قبل الحنث فالكفارة أولى[2]، وسنعرف إن شاء الله بتفصيل أكثر وجه هذا الشبه وكيفية مغايرته للأول عندما نأتي للحديث عن الكفارة قبل الحنث وبعده.

وهذا المفهوم الذي يلخص نظرة ابن تيمية في الكفارة هو الذي طبقه بأكمله على الاستثناء كما وصفت وهو العنصر المقابل للكفارة، فمثل بذلك أول مقومات ارتباط محللي اليمين، فقرن بينهما في هذه الخاصية وهي (رفع اليمين)[3]، وهو رفع أعم من أن يكون لرفع عقد اليمين أو رفع موجب المخالفة فيها بل هو شامل للاثنين فكلاهما من دور الكفارة ومعها الاستثناء، وسيأتي إن شاء الله مزيد بيان وتفصيل لهذه المفاهيم مجتمعة[4].

النزاع في اشتراط الاتصال في الاستثناء يؤكد التشابه بينه وبين الكفارة

ولكن الطريف في أمر رفع اليمين الذي اعتبره ابن تيمية أساسا للتشابه بين الاستثناء والكفارة، أنه استعمل لدى الأصوليين في مسألة الاستثناء على وجهين يقعان على طرفي نقيض، ولكنهما يعودان على مراد شيخ الإسلام بمزيد من الثبات وقوة الرسوخ مما يؤكد مرة أخرى على عمق فقه شيخ الإسلام ورسوخ قدمه في علم الشريعة، وذلك عندما يتنازع

---

(١)انظر: فتح الباري ٧٤٦/١١، نيل الأوطار ٢٦٩/٨.

(٢)انظر: المعونة ٦٤٦/١

(٣)انظر: مجموع الفتاوى٢٨٣/٣٥.

(٤) عند الحديث عن ضابط"كفارة اليمين قبل الحنث حل للعقد وبعده تكفير للإثم".

الأصوليون في اشتراط الاتصال بين المستثنى والمستثنى منه فيحتج المشترطون بأنه: لو لم يكن الاتصال شرطا في الاستثناء لما أرشد النبي ﷺ من أراد حل يمينه إلى الكفارة ولأرشده إلى الاستثناء لكونه محللا لليمين كالكفارة وهو أسهل منه لاسيما والغرض هو التسهيل والتيسير[١]، ويحتج بنفس المفهوم أيضا وهو اشتراك الاستثناء مع الكفارة في رفع اليمين القائلون بعدم اشتراط الاتصال، فيقولون: الاستثناء يرفع حكم اليمين كما تفعل الكفارة فجاز أن يكون منفصلا مثلها[٢]، وأيا ما كان القول الصواب في هذه المسألة فالذي يعنينا هنا هو اتفاق الجميع بوجه من الوجوه على اشتراك الاستثناء والكفارة في رفع حكم اليمين بدليل ما بناه الفريق الأول على ذلك من إمكانية حلول الاستثناء محلها لولا ما يراه من اشتراط الاتصال فيه دون الكفارة، وهو فرق لا يهمنا وروده هنا، كما قاس الآخرون الاستثناء على الكفارة في جواز الانفصال بجامع رفع اليمين في كل منهما فسلمت لنا العلة وبقي الخلاف على تحققها أو تأثيرها لا يضرنا ولا يرد معنا، والله أعلم.

ثانيا: احتمال الخلف والموافقة أساسا للتشابه بين الاستثناء والكفارة

ويجعل الشيخ من ذلك أساسا آخر يبرهن به على ارتباط الكفارة بالاستثناء، فيقول: «إنما تعلق على المشيئة الحوادث التي قد يشاؤها الله

---

(١)انظر: الإحكام للآمدي ٤٩٤/٢ شرح مختصر ابن الحاجب ٢٦٨/٢، الاستغناء في الاستثناء للقرافي ص٤٣٥.

(٢)انظر: التمهيد في أصول الفقه لأبي الخطاب الكلوذاني ٧٦/٢ الإحكام للآمدي ٤٩٧/٢ الاستغناء في الاستثناء للقرافي ص٤٣٧.

وقد لا يشاؤها من أفعال العباد ونحوها، والكفارة إنما شرعت لما يحصل من الحنث في اليمين التي قد يحصل فيها الموافقة بالبر تارة، وبالمخالفة بالحنث أخرى، ووجوب الكفارة بالحنث في اليمين التي تحتمل الموافقة والمخالفة كارتفاع اليمين بالمشيئة التي تحتمل التعليق وعدم التعليق»[١]، ويعني الشيخ بهذه الديباجة شرح جانب من جوانب تشابه الاستثناء مع الكفارة وتقارب خصائصهما، فالاستثناء لطبيعته الشرطية لا يقبل العمل إلا داخل إطار شرطي يحمل خصائص الشرط وأولها احتمال الوقوع وعدمه، أما تأكد أحد الجانبين فلا يناسب طبيعة الاستثناء، لهذا لم يصح أن تقول (اعطني درهما إن شاء الله) لأن طبيعة الطلب تتنافى مع طبيعة الشرط التي تتصل بالخبر وما فيه من احتمال الخلف والموافقة؛ لأن «الاستثناء يعلق الفعل بالمشيئة فيصير المعنى ليكونن هذا إن شاء الله فإن لم يشأ الله لم يكن مخبرا بكونه فلا مخالفة فلا حنث»[٢]، ومن هنا أيضا أمكن للكفارة أن تمحو إثم اليمين التي تتضمن معنى الخبر بما فيها من احتمال البر بموافقة المحلوف عليه فعلا أو تركا أو مخالفته فإن بر فلا مخالفة فلا حنث وإن كَفَّر فلا حنث أيضا، لهذا خص الشيخ هذا المعنى بضابط خاص سيأتي هو: "موجب الكفارة في اليمين مخالفة الخبر لا مخالفة الطلب"، وهذا المأخذ أشار إليه بعض فقهاء الحنابلة عند تعليلهم جريان الاستثناء في الطلاق المعلق إذا رد الاستثناء على الفعل المحلوف عليه؛ فقالوا: «لأنه تعليق على ما يمكن فعله وتركه»[٣]، وهذا يعني أن

---

(١)مجموع الفتاوى ٢٨٦/٣٥

(٢)مجموع الفتاوى ٣٠٨/٣٥

(٣)انظر: شرح منتهى الإرادات ١٧١/٣، وكذا كشاف القناع ٣١١/٥، والروض المربع انظر: حاشيته للنجدي ٥٨٢/٦، معطية الأمان ص١١٠.

احتمال الفعل والترك من خصائص اليمين التي تشترك فيها الكفارة والاستثناء، وفي تعريف المالكية لليمين بأنها: "تحقيق ما لم يجب"[١]، وكذا الشافعية بقولهم: "تحقيق أمر غير ثابت"[٢] ما يشير إلى هذا المعنى في مفهوم اليمين، يقول "الحطاب" شارحا ذلك: «والمراد بتحقيق ما لم يجب تحقيق ما لم يثبت أي يتحقق ثبوته وهو ما يحتمل الموافقة والمخالفة أعني البر والحنث»[٣]، وهذا يعني أن احتمال الخلف والموافقة من خصائص اليمين التي أشبهت بموجبها الكفارة الاستثناء، فأصبح ما تجري فيه الكفارة لاحتماله الخلف والموافقة، يجري فيه الاستثناء أيضا لاحتماله ذلك، والله أعلم.

ثالثا: التفريق بين الإيقاع والحلف أساسا للتشابه بين الاستثناء والكفارة

يفرق الشيخ بين إيقاع العقد والحلف به على أساس أن الإيقاع إنشاء والحلف خبر بانيا ذلك على قاعدة "الاستثناء لا يرفع الإنشاءات"، وضابط "موجب الكفارة مخالفة الخبر لا مخالفة الطلب"' ويعتبر ذلك أساسا من أسس ارتباط الاستثناء والكفارة فما لا يرتفع بالاستثناء كالطلب المحض لا تنفع فيه الكفارة كذلك، لأنه كما لا يحسن فيه الاستثناء فلا تقول لمن تطلب منه طلبا محضا: "افعل إن شاء الله"، كذلك لا كفارة فيه لعدم

---

(١) مختصر خليل مع جواهر الإكليل ١/٢٢٤

(٢) انظر: مغني المحتاج ٤/٣٢٠، السراج الوهاج على متن المنهاج، للشيخ محمد الزهري الغمراوي ص٥٧٢.

(٣) مواهب الجليل ٣/٢٦٠-٢٦١

المخالفة[١]؛ لهذا يرى الشيخ أن من حلف بالطلاق ثم استثنى بأن قال: "إن فعلت كذا فامرأتي طالق إن شاء الله" فلا حنث عليه، بخلاف ما لو أوقع الطلاق ثم استثنى بأن قال: "أنت طالق إن شاء الله" فإن الطلاق يقع ولا ينفعه الاستثناء[٢].

ولكن ينبغي التنبه هنا إلى أمر مهم وهو: أن التشابه القائم بين الاستثناء والكفارة على هذا الأساس لا يعدو أن يكون في الحقيقة جزءا مما سبق تقريره ويأتي له مزيد بيان من اشتراك الاستثناء مع الجانب التكفيري في كفارة اليمين الذي يقع بعد الحنث في عدم دخولهما على الإنشاءات؛ ولأن ذلك أصل الكفارة كما هو أصل الاستثناء استحق أن يفرد ويميز، مع أن الكفارة تستعمل في فسخ وحل العقود فتدخل في الإنشاءات كما سيأتي، كما أن عمل الاستثناء في الصيغ غير ذات الغلبة الإنشائية شبيه بعمل تلك الكفارة في تعليقه لانعقاد العقد، ولكن يبقى مع ذلك دور الكفارة الأصلي في رفع إثم المخالفة، وبذلك لا تدخل في صيغ الإيقاع الإنشائية وتختص في تلك الحالة بالصيغ ذات الغلبة الخبرية وبذلك تلحق بالاستثناء في صورته الأصلية حين لا يدخل في الإنشاءات والله أعلم.

رأي الإمام أحمد في اتفاق الاستثناء والكفارة

وشيخ الإسلام ابن تيمية في تناوله لهذا الضابط يرمي إلى البناء على فقه إمامه أحمد بن حنبل على وجه التخريج[٣]في مقابل الصريح

---

(١) انظر: مجموع الفتاوى ٣٠٧/٣٥

(٢) انظر: مختصر الفتاوى المصرية ص ٥٤٧

(٣) التخريج له استخدامات كثيرة تختلف من علم لآخر فالتخريج عند المحدثين غيره عند الفقهاء والأصوليين، ومفهومه عند هؤلاء الأخيرين هو مقصودنا به هنا فمن معانيه عندهم تعريف ابن تيمية له بأنه: " نقل حكم المسألة إلى ما يشبهها

=

المنصوص عنه في مسألة الحلف بالطلاق والعتاق[1]، وصنيع شيخ الإسلام هذا يوضحه تلميذه ابن القيم بقوله: «أحمد رضي الله عنه نص على أن الاستثناء إنما يكون في اليمين المكفرة ونص على أن الاستثناء ينفع في اليمين بالطلاق والعتاق فيخرج من نصه إجزاء الكفارة بهما وهذا تخريج في غاية الظهور والصحة، ونص أحمد على الوقوع لا يبطل صحة هذا التخريج كسائر نصوصه ونصوص غيره من الأئمة التي يخرج منها على مذهبه خلاف ما نص عليه، وهذا أكثر وأشهر من أن يذكر»[2]؛ ولذا يلزم التقديم برأي الإمام أحمد في المسألة وتحريره من خلال كتب الحنابلة

والتسوية بينهما فيه" (المسودة ص٥٣٣، وانظر أيضا: الانصاف١/٦)، وهذا النوع من التخريج كما سيأتي، يهتم بإلحاق الجزئيات ببعض (تخريج الفروع على الفروع)، بناء على التشابه واللزوم بينها، وهو ضعيف في حجيته لما يدخله من احتمالات كما سأشير إن شاء الله، وأما التخريج بمعنى إلحاق الجزئيات بما يناسبها من الكليات في المذهب (تخريج الفروع على الأصول) فقد عرفه الباحسين بأنه: "العلم الذي يبحث عن علل الأحكام أو مآخذ الأحكام الشرعية لرد الفروع إليها بيانا لأسباب الخلاف، أو لبيان حكم ما لم يرد بشأنه نص عن الأئمة بإدخاله ضمن مجموعة قواعدهم وأصولهم" (التخريج عند الفقهاء والأصوليين، للدكتور يعقوب الباحسين، ص٥٣) فهو أقوى حجية لما سأذكر أيضا في موضعه، كما سأبين مقصود ابن تيمية عندما يسعى لتخريج رأيه في هذه المسألة على قول الإمام أحمد، وعلاقة ذلك بالضابط.

(١)انظر: مجموع الفتاوى٣٥/٢٥٩، وفيه قال إسماعيل بن سعيد الشالنجي: " سألت أحمد بن حنبل عن الرجل يقول لابنه: إن كلمتك فامرأتي طالق، وعبدي حر؟ فقال: لا يقوم هذا مقام اليمين، ويلزمه ذلك في الرضا والغضب "، وقال في "العقود" ص١١٦: "وأما الحلف بالظهار والحرام والطلاق والعتاق، فالذي بلغنا من جوابات أحمد: أنه يلزمه هذه المعلقات في اليمين كما يلزمه في التعليق المحض"، و انظر أيضا: ص ١٠٥ من المصدر نفسه، ومجموع الفتاوى ٣٣/١٩٠.

(٢) إعلام الموقعين لابن القيم ٤/٤٦

حتى يظهر لنا موقف ابن تيمية من هذه المسألة، وغرضه من صياغة هذا الضابط فأقول وبالله التوفيق:

يفرق الحنابلة بالنسبة للاستثناء في الطلاق والعتاق بين حالتين:

حالة التنجيز: بأن يقول لزوجته أو أمته "أنت طالق إن شاء الله" "أنت حرة إن شاء الله"، ففي هذه الحالة يرى أكثر الحنابلة وقوع الطلاق والعتق، ويعتبرون ذلك نص الإمام أحمد الذي رواه عنه الجماعة وهو المذهب[١] حتى قال ابن الجوزي: «ولا تختلف الرواية عن أحمد أنه لا يصح في الطلاق والعتاق وأنه إذا قال: أنت طالق إن شاء الله أنت حر إن شاء الله أن ذلك يقع»[٢]، ومع ذلك فإن منهم من يذكر في المسألة وجها آخر بعدم الوقوع[٣]، ومنهم من يروي عنه التوقف في المسألة[٤]، وابن تيمية كعادته رحمه الله يتخذ في المسألة موقفا وسطا يجمع بين الروايات، وينسجم مع الأصول والقواعد المقررة في المذهب، ويلتزم بخط سيره في منهجه المميز فيلخص موقفه في المسألة في أن رواية الوقوع محمولة على من كان قصده إيقاع الطلاق بذلك التطليق، فيكون معنى الاستثناء حينئذٍ التحقيق لا التعليق فكأنه قال "أنت طالق بمشيئة الله"، لأن إيقاع الطلاق إنشاء والاستثناء لا يرفع الإنشاءات كما سبق، وحمل رواية عدم الوقوع على من كان قصده تعليق الطلاق على مشيئة مستقبلة فلا يقع الطلاق حتى

---

(١)انظر: المغني ٤٧٢/١٠، الإنصاف ١٠٤/٩، شرح منتهى الإرادات ١٧١/٣، كشاف القناع ٣١١/٥، الفروع ٤٥٢/٥

(٢)زاد المسير في علم التفسير لابن الجوزي ١٢٨/٥

(٣)انظر: المغني ٤٧٢/١٠، الإنصاف ١٠٤/٩، الفروع ٤٥٢/٥

(٤)انظر: الإنصاف ١٠٤/٩، مسائل الإمام أحمد برواية ابنه عبدالله ١١١٣/٣، العقود ص ١٣٦

يطلقها بعد ذلك؛ لأنه بذلك يتحقق الشرط المعلق عليه فإن الله لا يشاء طلاقها حتى يطلقها الزوج[١]، وبقصد التعليق تخرج الصيغة عن معنى الإنشاء الذي لا يرفعه الاستثناء إذ أن القائل هنا لم يقصد إنشاء الطلاق في الزمن الحاضر وإنما قصده إنشاؤه في الزمن المستقبل فصار معنى الاستثناء هنا معنى التعليق المحض، وبهذا لم يكن واردا على قاعدة "الاستثناء لا يرفع الإنشاءات".

حالة الحلف وهي إما أن تكون بصيغة القسم كأن يقول "الطلاق أو العتق يلزمني لأفعلن كذا إن شاء الله"، أو تكون بصيغة التعليق والجزاء كأن يقول: "إن فعلت كذا فامرأتي طالق أو عبدي حر إن شاء الله"، فلأحمد في هذه الحالة روايتان ففي رواية يقع وفي الأخرى لا يقع[٢]، إلا أن العمل على عدم الوقوع وأن الاستثناء ينفع في هذه الصورة بشرط أن ينوي رد المشيئة إلى الفعل المحلوف عليه وليس على نفس الطلاق[٣]؛ لأنها في حكم اليمين[٤] حتى أن من الحنابلة من يجعل محل الروايتين صيغة الجزاء فقط ويعتبر عدم وقوع الطلاق وصحة الاستثناء في صيغة القسم محل وفاق في المذهب قولا واحدا[٥]، ويلتزم ابن تيمية هنا بمنهجه

---

(١)انظر: الاختيارات، للبعلي، ص ٢٦٦-٢٦٧، و انظر أيضا: القواعد والفوائد الأصولية لابن اللحام ص٢١٦-٢١٧، الإنصاف ٩/١٠٥، معطية الأمان من حنث الأيمان ص١٠٨،

(٢)انظر: الإنصاف ٩/١٠٤، المسائل الفقهية من كتاب الروايتين والوجهين للقاضي أبي يعلى، تحقيق: د/عبد الكريم اللاحم ٢/١٦١، المغني ١٠/٤٧٣-٤٧٢، العقود ص ١٣٥

(٣)انظر: الفروع ٥/٤٥٢، المبدع ٧/٣٦٥

(٤)انظر: المغني ١٠/٤٧٤، شرح منتهى الإرادات٣/١٧١

(٥)انظر: المحرر٢/٧٢، المغني ١٠/٤٧٤، مجموع الفتاوى ٣٣/١٩٢،

=

المقصدي المطرد فيحمل الروايتين على ما فيه معنى اليمين سواء كان بصيغة القسم أو بصيغة التعليق التي يقصد بها الحض أو المنع، ويخرج التعليق المحض الذي لا يشتمل على معنى اليمين وهو الذي يقصد جزاؤه أو شرطه فلا يدخل فيه الاستثناء لأنه إنشاء والاستثناء لا يدخل الإنشاءات كما سبق[1]، وبذلك يظهر ابن تيمية أيضا اهتمامه بالقصد من وراء العقد؛ فيجري عليه ما يترتب على ذلك المقصود يمينا كان أو تنجيزا أو تعليقا و هي طريقته، يقول: «فالتعليق الذي يقصد به إيقاع الجزاء هو من جنس إيقاع الجزاء لكنه أوقعه معلقا وأما التعليق الذي يقصد به اليمين فهو يمين»[2].

ومن خلال هذا العرض لفقه الإمام أحمد في هذه المسألة وموقف ابن تيمية من رواياته فيها بشقيها الذي يتسم بوحدة المنهج وترابط الفكرة، نجد أن عمدة ابن تيمية في إصراره على تخريج رأيه في هذه المسألة على فقه الإمام أحمد عدة أمور:

أولها: التفريق بين الحلف والإيقاع

سبق أن ذكرت تفريق ابن تيمية بين إيقاع العقود والحلف بها وأشرت إلى اعتباره ذلك من أسس تشابه الكفارة والاستثناء، والواقع أن شيخ الإسلام يعتبر هذا التفريق أمرا جوهريا في مسائل الأيمان والعقود ولا سيما إيقاع الطلاق والحلف به، وعلى عاتقه تقع مسئولية الخلط واللبس

٢٨٤/٣٥، العقود ص ١٣٦

(١)انظر: مجموع الفتاوى ١٩٢/٣٣، ٢٨٤/٣٥-٢٨٥، القواعد والفوائد لابن اللحام ص٢١٨-٢١٩.

(٢)العقود ص ١٤٦.

اللذين وقعا فيها، حتى اعتقد قوم اتفاق حكم البابين واتحاد مسائلهما، فيقول رحمه الله: «ومما يبين الفرق بين معنى اليمين ومعنى الطلاق:

(١) أن اليمين لا تجوز فيها الوكالة باتفاق العلماء، والطلاق يجوز فيه التوكيل عند الأئمة وجمهور علماء المسلمين.

(٢) والطلاق يقع الواجب بطريق الولاية كما يطلق على من امتنع من الطلاق الواجب عليه، وأما الحلف بالطلاق فلا يقع من أحد لا بطريق الوكالة ولا بطريق الولاية.

(٣) واليمين بالطلاق ينعقد بها الإيلاء عند جماهير العلماء، والطلاق المنجز أو المعلق بصفة يقصد وقوع الطلاق عندها يمنع أن يكون موليا به.

وهذه الفروق، وغيرها تبين التفريق بيانا لا يخفى على من تدبر النصوص، والله أعلم» اهـ[١].

وقد ركز شيخ الإسلام ابن تيمية على هذا التفريق في تأكيده على اتفاق رأيه في هذه المسألة مع فقه الإمام أحمد، فقد أكد رحمه الله في كل المناسبات التي تعرض فيها لهذه المسألة أن مقصود الإمام أحمد بعدم تكفير الطلاق والعتاق إنما هو الإيقاع وليس الحلف بل اعتبر ذلك رواية عنه[٢]، حتى أن كثيرا من أصحابه يجعل الحلف بالطلاق لا خلاف في دخول الاستثناء فيه[٣]، وهو يؤكد في هذا الصدد أن عدم تكفير الطلاق

---

(١) لمحة المختطف في الفرق بين الطلاق والحلف، ص٦٦

(٢) انظر: مجموع الفتاوى ٣٥/ ٢٨٤

(٣) انظر: مجموع الفتاوى ٣٥/ ٢٨٢

الواقع هو المتفق مع الأصول والأدلة وهو موضع إجماع بين العلماء[١]، فهو المقصود بعدم التكفير وعدم الاستثناء الوارد في أجوبة أحمد؛ بدليل قوله في أكثر من موضع «الطلاق والعتاق ليسا من الأيمان»[٢]؛ لأنهما بهذه الصورة ليسا في حكم الأيمان فهما في حكم العقد الإنشائي الذي لا يرفعه الاستثناء ولا الكفارة واليمين عقد خبري كما سيأتي و هذا بخلاف الحلف بهما الذي يتفق الفقهاء على تسميته يميناً وإن اختلفوا في حكمه بين الوقوع وعدمه، ويوضح ابن تيمية هذا المعنى فيقول: «أما قولهم: الطلاق والعتاق لا يكفران أو ليسا من الأيمان فلفظ الطلاق والعتاق مجمل ولا ريب أن إيقاع الطلاق والعتاق ليس فيه كفارة باتفاق المسلمين وليسا مثل الأيمان باتفاق المسلمين ولكن قد يشتبه إيقاعهما بالحلف بهما كما اشتبه إيقاع النذر بالحلف به فسوى خلق من المفتيين بين الحلف بالنذر وعقد النذر واحتجوا بقول النبي ﷺ "من نذر أن يطيع الله فليطعه"[٣]، وقالوا: إذا قال: "إن فعلت كذا فعلي الحج" هو نذر كما أن قوله "إن شفى الله مريضي فعلي كذا" نذر، فإن كان قول هؤلاء صحيحا، بطل ما أصله الصحابة واتبعهم عليه هؤلاء الأئمة[٤]، ودل عليه الكتاب والسنة من الفرق بين من يقصد بتعليقه النذر ومن يقصد بتعليقه اليمين، وإن كان هذا الفرق باطلا فهكذا الفرق بين من يقصد إيقاع الطلاق والعتاق منجزا أو

---

(١)انظر: مجموع الفتاوى ١٢/٢٠

(٢)مجموع الفتاوى ٢٨٤/٣٥، ٢٨٥

(٣)سبق تخريجه في ص ٧٣٢.

(٤)ومنهم الإمام أحمد انظر: العقود ص ٧٥-٧٧، فقد ذكر ابن تيمية أجوبة متعددة له مبنية على هذا الأصل، وانظر أيضا: الصفحتين ١٠٨، ١٤٢ من نفس الكتاب.

معلقا وبين من يقصد الحلف بذلك، والفرق بين هذين معلوم ضرورة[١] كالفرق بين ذينك، ومن جعل الجميع بابا واحدا لزمه تعليق الكفر والإسلام فإنه إذا قصد الحلف لم يكفر، وإن قصد أن يكفر إذا حصل الشرط مثل أن يقول: إذا أعطيتموني ألفا كفرت ونيته أن يكفر إذا أعطوه، فإن هذا يكفر بل ينجز كفره؛ فإذا كان الكفر المقصود بالشرط يقع بل يتنجز ثم إذا حلف به لم يلزمه، فالطلاق والعتاق والنذر الذي إذا علقه لم يلزمه إلا معلقا أولى إذا حلف به أن لا يلزمه؛ فإن ما لزم منجزا مع تعليقه فهو أبلغ مما لا يلزم إلا إذا وجدت الصفة، فإذا كان هذا إذا قصد به اليمين معلقا لا يلزم، فذاك أولى»[٢]، ويؤكد هذا المفهوم أن أجوبة أحمد التي نص فيها على الاستثناء في الطلاق والعتاق إنما هي في الحلف بهما دون الإيقاع[٣]، وإذا كان الحلف بهما فيه الاستثناء فكذلك الكفارة[٤]؛ لأنه لا يمكن أن يقصد بعدم الكفارة في العتاق والطلاق الحلف بهما إلا إذا قصد مثل ذلك في الاستثناء، فلا يمكن أن يقال بأن الحلف بهما فيه

---

(١)يقول في العقود ص١٣٤ "الفرق في التعليقات بين من قصده اليمين ومن قصده الإيقاع كالنذر، فهذا ثابت بالكتاب والسنة واتفاق الصحابة، وهو ومعلوم بالضرورة بل هو ثابت باتفاق العقلاء؛ فإنهم يفرقون بين من قصده اليمين وبين من ليس قصده اليمين، فيجعلونه إما ناذرا، وإما مظاهرا، وإما مطلقا، وإما معتقا، ونحو ذلك، وكون الكلام يمينا أو ليس بيمين، من الحقائق العقلية الثابتة في فِطَر الناس، ليس مما تختلف به اللغات"، وانظر أيضا: مجموع الفتاوى ٢٨٥/٣٥، ١٤٢/٣٣ وقد سبقت الإشارة إلى هذا المعنى، انظر: ص٤٠٨-٤٠٩.

(٢)العقود ص ١٣٤.

(٣)انظر: العقود ص ١٤٤ وفيه: " وقد نص -أي أحمد- في إحدى الروايتين عنه: على أن الحلف بالطلاق فيه استثناء دون إيقاع الطلاق ".

(٤)انظر: مجموع الفتاوى ٢٨٧/٣٥

استثناء وليس فيه كفارة، فهذا تفريق لا يتفق مع أصول أحمد[١]، لاسيما وقد علل عدم الاستثناء بعدم الكفارة كما في قوله «إنما يكون الاستثناء فيما يكون فيه كفارة، والطلاق والعتاق لا يكفران»[٢]، فدل على وحدة المخرج فحيث لم تجر الكفارة لم يجر الاستثناء والعكس كذلك، والذين فرقوا من الحنابلة بين الكفارة والاستثناء في الحلف فقالوا بالاستثناء فيه دون الكفارة، إذا كان بصيغة القسم أو التعليق على الوجه الذي سبق لي وصفه، ليس معهم عن أحمد إلا لازم إحدى الروايتين التي ينصرونها لما وجدوه علل عدم إجزاء الكفارة في الطلاق والعتاق بكون الاستثناء لا يدخلهما وما لا يدخله الاستثناء لا تدخله الكفارة، مع أنه قد نص في رواية على أن الاستثناء يدخل في الطلاق والعتاق وفي رواية على أنه لا يدخلهما فجعلوا من لوازم قوله بدخول الاستثناء فيهما مع قوله بعدم دخول الكفارة فيهما لعدم دخول الاستثناء أنه يدخل الاستثناء في الحلف بهما ولا تدخل الكفارة وهذا أكثر ما فيه أنه من لوازم قول أحمد فليس هو في منزلة المنصوص، «ومن سوى الأنبياء يجوز أن يلزم قوله لوازم لا يتفطن للزومها، ولو تفطن لكان إما أن يلتزمها أو لا يلتزمها بل يرجع عن الملزوم، أو لا يرجع عنه ويعتقد أنها غير لوازم» كما يقول ابن تيمية[٣]، وهو نفس ما قرره المقري بقوله: «لا تجوز نسبة التخريج والإلزام بطريق المفهوم أو غيره إلى غير المعصوم عند المحققين لإمكان الغفلة أو الفارق أو الرجوع عن الأصل عند الإلزام أو التقييد بما ينفيه أو إبداء معارض في السكوت أقوى أو عدم اعتقاده العكس إلى غير ذلك، فلا يعتمد عليه في

---

(١)انظر: مجموع الفتاوى ٣٥/٢٨٨

(٢)مجموع الفتاوى ٣٥/ ٢٨٤، ٢٨٦

(٣)انظر: مجموع الفتاوى ٣٥/٢٨٨

التقليد ولا يعد في الخلاف»[١]، وهذا بخلاف ما سلكه ابن تيمية من تأصيل هذا القول في فقه أحمد وتخريجه على قواعده، وفرق[٢] بين لوازم قول الإمام وبين ما ينبني على أصوله الثابتة وقواعده المطردة، وذلك لطبيعة القواعد الشمولية وميزتها الكلية التي تجعلها قابلة لضم جزئيات متعددة يشملها حكم واحد بدرجة واحدة، فدلالة قاعدة "المشقة تجلب التيسير" مثلا على الترخص بالمسح على الخفين، كدلالتها على الترخص بالصلاة قاعدا لمن لا يمكنه القيام بنفس الدرجة فليس أحد الفرعين بأولى بحكم القاعدة من الآخر، وهذا بخلاف لازم القول أو مفهومه فدلالة القول عليه ضعيفة، لورود كل تلك الاحتمالات التي ذكرها المقري وابن تيمية عليها، وهذا ما يفسر لنا إصرار شيخ الإسلام على التأكيد على أن هذا الضابط من أصول الإمام أحمد، ونقله عنه ما يفيد ذلك في أكثر من موضع، كما سيأتي؛ ولهذا قال ابن القيم: «ونص أحمد على الوقوع لا يبطل صحة هذا التخريج،كسائر نصوصه ونصوص غيره من الأئمة التي يخرج منها على مذهبه خلاف ما نص عليه، وهذا أكثر وأشهر من أن يذكر»[٣]؛ ولهذا أيضا نجد المقري مع قوله السابق الذي يقرر به رأي ابن تيمية من عدم صحة نسبة لوازم القول إلى قائله يعود فيؤكد أنه: «يجب على الشيخ النظر في أصول الإمام فيبني عليها نصوصه، ثم إن لم يكن

---

(١) قواعد المقري، بتحقيق أحمد بن حميد ١/٣٤٨-٣٤٩

(٢) هذا وجه التفريق بين التخريج بمعنى تخريج الفروع على الفروع، وبين التخريج بمعنى تخريج الفروع على الأصول، فتأمله، على أن صنيع ابن تيمية هذا يمكن حمله على كلا معنيي التخريج، مع احتفاظه بمواطن القوة فيهما، وتخلصه من جوانب الضعف، كما سيظهر لاحقا إن شاء الله.

(٣) إعلام الموقعين لابن القيم ٤/٤٦

أهلا للنظر المطلق أوقف عندها رواياته وآراءه والإجازات له المخالفة، ولا يجوز اتباع ظاهر النص مع مخالفته للأصل عند حذاق الشيوخ»[١]، وهذا عين ما قام به ابن تيمية فقام بتحقيق أصول إمامه وخرج عليها رواياته ملتزما في كل ذلك منهجه المطرد وأسلوبه المميز في البناء والتقعيد.

وحتى على القول بصحة نسبة لوازم القول إلى قائله فقول الشيخ لا يخلو من قوة؛ لأن الرواية التي اختارها أكثر الحنابلة تفرق بين الحلف بهما وإيقاعهما مما دفع بعضهم إلى الجزم بالاتفاق عليها كما مر معنا، وذلك يعني حمل رواية عدم نفع الاستثناء على الوقوع ورواية نفعه على الحلف، وعلى ذلك يتم إلحاق الكفارة كما أراد الإمام أحمد فيلزم من قوله بالاستثناء في الحلف بهما الكفارة في الحلف بهما كذلك، وأما الإيقاع فلا استثناء فيه ولا كفارة؛ لأن ما وقع لا سبيل إلى رفعه؛ ولهذا قال أحمد «الطلاق والعتاق حرفان واقعان»[٢]، وبهذا تتفق أصول أحمد وتجمع رواياته في المسألة.

ثانيها : ضعف التفريق بين الحلف بالنذر والحلف بالطلاق والعتق

ومما اعتمد عليه ابن تيمية في تخريج القول بجريان حكم اليمين على يمين الطلاق والعتاق على فقه أحمد ما يذهب إليه رحمه الله من القول بإجزاء الكفارة في الحلف بالنذر وهو ما يسمى بنذر اللجاج[٣]، و القول بالكفارة في نذر اللجاج يلزم منه القول بالكفارة في الحلف بالطلاق؛ لأن

---

(١)قواعد المقري، بتحقيق أحمد بن حميد ٣٥١/١

(٢)مجموع الفتاوى ٢٨٤/٣٥

(٣) وهو ما سبق لي شرحه بالتفصيل عند ضابط "موجب اليمين بالله وموجب نذر اللجاج".

ذلك القول مبني على أساس التفريق بين نذر التبرر ونذر اللجاج بكون الأول معلقا على صفة يقصد وجودها والثاني معلقا على صفة يقصد عدمها، وهذا الفرق بعينه متحقق بين الطلاق المعلق على صفة يقصد وجودها، والطلاق المعلق على صفة يقصد عدمها، وهو مخرج بهذا الوجه على أصول أحمد أيضا[١]، فأصله أن التعليق الذي يقصد به اليمين يمين والذي يقصد به التقرب نذر، وهذا موجود بعينه في تعليق العتق والطلاق على شرط لا يقصد تحققه وإنما قصد مجرد اليمين[٢]، وهذا ما يقرره ابن تيمية قائلا: «... وهذا مقتضى أصله الذي مهده واتبع فيه آثار الصحابة الموافقة لدلالة الكتاب والسنة، حيث قال: كل ما قصد به اليمين فهو يمين، وفرق بين من يقصد بالتعليق النذر وبين من يقصد به اليمين، فهكذا يجب أن يفرق بين من يقصد بالتعليق الظهار والطلاق والعتاق وبين من يقصد اليمين فمن قصد به اليمين كان يمينا، ومن قصد به إيقاع الطلاق والعتاق والظهار كان طلاقا وعتاقة وظهارا، كما أن من قصد به نذر الصدقة والصيام والحج كان نذرا»[٣]، ويزداد هذا المعنى قوة إذا علمنا ضعف التفريق بين الحلف بالنذر والطلاق بأن المعلق في الأول الوجوب وفي الثاني الوجود وهو الفرق الذي تمسك به الحنفية[٤]، ووجه ضعفه كما يرى شيخ الإسلام إما بمنع الوصف الفارق في بعض صور الحلف بالنذر المقيس عليها فقوله: "إن فعلت كذا فمالي صدقة" المعلق

---

(١)انظر: مجموع الفتاوى٣٥/٢٦٥.

(٢)انظر: العقود ص ١٤٢، ١٠٨.

(٣)العقود.ص١١٧- ١١٨

(٤)انظر: مجموع الفتاوى٣٥/٢٦٢.

فيه هو وجود الصدقة بوجود الشرط، وبذلك ينتفي وصف (الوجوب) في هذه الصورة التي قاسوا عليها بدليل اختلاف الفقهاء فيما لو قال "هذا هدي" هل يخرج بذلك عن ملكه فورا أم لا؟ وأكثر ما فرقوا به بين التطليق والإعتاق أن الأول يتملكه الناس بينما هذا لا يتملكه أحد وهذا الفرق لا تأثير له في هذا المقام إذ المقصود خلو ذمة المتخلي بغض النظر عمن ينتقل إليه المتخلى عنه، وكما تخلف وصف (الوجوب) في بعض صور النذر المقيس عليه كذلك تخلف وصف (الوجود) في بعض صور الطلاق والعتق المقيسة فلو قال "الطلاق يلزمني لأفعلن كذا" فإن المعلق هنا الوجوب لا الوجود كأنه قال "إن فعلت كذا فعلي أن أطلق"، وحتى لو قيل بثبوت هذا الوصف في الأصل وانتفائه في الفرع فإنه لا تأثير له فإذا كان عند الشرط لا يثبت الوجوب فكذلك عند الشرط لا يثبت الوجود، كما لو علق كفره على شرط على وجه اليمين فإنه لا يقع الكفر عند الشرط بالاتفاق مع أن المعلق وجود الكفر لا وجوبه فدل على عدم تأثير هذا الوصف[١]، ويؤيد هذا التخريج أن علة أحمد في التفريق بين الحلف بالنذر والحلف بالطلاق هي كون الطلاق لا يكفر[٢]، مما يعني أن إثبات جريان الكفارة في الحلف بالطلاق يقتضي عنده إلحاقه بالحلف بالنذر

---

(١)انظر: مجموع الفتاوى٣٥/٣٠٢-٣٠٣.

(٢)انظر: مجموع الفتاوى٣٥/٢٦١، وفيه قال المروذي: قال أبو عبدالله: إذا قال كل مملوك له حر يعتق عليه إذا حنث؛ لأن الطلاق والعتق ليس فيهما كفارة "، وقال في ٣٥/٢٦٣ "قال صالح بن أحمد: قال أبي: وإذا قال جاريتي حرة إن لم أصنع كذا وكذا؟ قال ابن عمر وابن عباس: يعتق، وإذا قال: كل مالي في المساكين، ولم يدخل فيه جاريته، ففيه كفارة؛ فإن ذا لا يشبه ذا ألا ترى أن ابن عمر فرق بينهما، العتق والطلاق لا يكفران".

حينئذٍ، وهذا ما يبرهن عليه الشيخ بقوله: «قول أحمد وقول غيره: الطلاق والعتاق لا يكفران كقوله وقول غيره: لا استثناء فيهما، وهذا في إيقاع الطلاق والعتاق وأما الحلف بهما فليس تكفيرا لهما وإنما هو تكفير للحلف بهما، كما أنه إذا حلف بالصلاة والصيام والصدقة والحج والهدي ونحو ذلك في نذر اللجاج والغضب فإنه لم يكفر الصلاة والصيام والصدقة والحج والهدي وإنما يكفر الحلف بهم وإلا فالصلاة لا كفارة فيها، وكذلك هذه العبادات لا كفارة فيها لمن يقدر عليها، وكما أنه إذا قال: "إن فعلت كذا فعلي أن أعتق" فإن عليه الكفارة بلا خلاف في مذهب أحمد وموافقيه من القائلين بنذر اللجاج والغضب، وليس ذلك تكفيرا للعتق وإنما هو تكفير للحلف به، فلازم قول أحمد هذا أنه إذا جعل الحلف بهما يصح فيه الاستثناء كان الحلف بهما تصح فيه الكفارة»[1].

ويؤكد الشيخ صحة هذا البناء على فقه الإمام أحمد على مستويين:

<u>مستوى التقعيد والتأصيل</u> : من خلال استعراضه لأصول الإمام أحمد القائمة على أساس أن ما يجري فيه الاستثناء تجري فيه الكفارة والعكس أيضا صحيح كما هو منطوق هذا الضابط، ولهذا نجده كثيرا ما يكرر قوله: «أصل أحمد: أن كل ما شرعت فيه الكفارة شرع فيه اليمين وإلا فلا»[2]، «أصل أحمد أن الاستثناء والكفارة متلازمان»[3]، «وأصل أحمد أن ما فيه استثناء فيه كفارة وما لا استثناء فيه لا كفارة فيه»[4] وهذا التأصيل هو ما يتولى شرحه بما لا يدع مجالا لمزيد بيان ولا توضيح فيقول رحمه الله تعالى:

(١)مجموع الفتاوى ٢٨٧/٣٥

(٢)انظر: مجموع الفتاوى ٣١٥/٣٥

(٣)العقود ص ١٤٤

(٤)العقود ص ١٣٦

«مما يدل من كلام أحمد على أن الحالف بالطلاق والعتاق إذا قيل: ينفعه الاستثناء: تنفعه الكفارة، فإنه قال: الاستثناء إنما يكون في اليمين التي تكفر، فلا يكون الاستثناء في غير يمين مكفرة، فإذا كان الحلف بها فيه استثناء وجب أن يكونا من الأيمان المكفرة، وقد نص في إحدى الروايتين عنه: على أن الحلف بالطلاق فيه استثناء دون إيقاع الطلاق، فيجب أن يكون الحلف به من الأيمان المكفرة، والعتق حينئذ بطريق الأولى ، فإن أصل أحمد: أن الاستثناء والكفارة متلازمان، وهما من خصائص الأيمان، ولهذا جعل الكفارة ثابتة في الحلف بالحج والمشي والصدقة والهدي ونحو ذلك، وكذلك في ذلك الاستثناء؛ فإذا قال: إن الحالف بالطلاق فيه الاستثناء، وقال: إن الاستثناء إنما يكون في اليمين المكفرة صار نصه على المقدمتين دليلا على النتيجة؛ فإنه قد نص على أن ما لا يكفر لا استثناء فيه كإيقاع الطلاق والعتاق، وهـذا مقصود يستدل بانتفاء التكفير على انتفاء الاستثناء فما لا كفارة فيه لا استثناء فيه فيلزم أن كل ما فيه استثناء ففيه الكفارة؛ إذ لو كان فيه استثناء ولا كفارة فيه بطل قوله: لا يكون الاستثناء إلا فيما يكفر، فإذا كان مع هذا قد نص على أن الطلاق المعلق بالشرط الذي فيه معنى اليمين فيه استثناء، لزم أن يكون فيه كفارة وهذا بين؛ لأن الكفارة من لوازم اليمين كما أن الاستثناء من لوازم اليمين، فإن الله جعل الكفارة لليمين،كما جعل فيها الاستثناء، فإذا لم يكن فيها استثناء لم تكن يمينا، وإذا لم يكن فيها كفارة لم تكن يمينا، وإن كان فيها كفارة كانت يمينا.

قال أحمد: فكذلك إذا كان فيها استثناء كان يمينا، وإيقاع الطلاق ليس يمينا، فلا يكون فيه استثناء، فيقال: والحلف به فيه استثناء في إحدى الروايتين، واختيار محققي أصحابه فيلزم أن يكون فيه كفارة، و إلا بطل أصل أحمد المنصوص عليه، الذي استدل عليه بالكتاب والسنة، والله

أعلم» انتهى كلامه[١].

مستوى التفريع والتطبيق، وكما يقوم ابن تيمية بتأصيل هذا الضابط في فقه أحمد، يقوم كذلك بالتطبيق على مقتضاه مستخدما تفريعات نص عليها ويسير في هذا الاتجاه من خلال مسألة الاستثناء في الظهار الذي قال عنه أحمد: «يصح فيه الاستثناء؛ لأن موجبه الكفارة إذا حنث بالعود»[٢] فيكون الإمام بذلك قد طبق مقتضى هذا الضابط تفريعا وتعليلا، فحكمه بالاستثناء في مسألة الظهار وتعليله ذلك الحكم بكون الكفارة جارية في الظهار من أهم دلالاته تأكيد مضمون ضابطنا من ارتباط محللي اليمين بحيث يرد أحدهما حيث يرد الآخر، ومنها إثبات ما يرمي إليه الشيخ من تخريج القول بتكفير يمين الطلاق والعتاق على مذهب أحمد فهو قد أخرج الظهار مخرج اليمين مراعاة للمعنى مع مخالفته لها في الصورة حتى خالفه في ذلك بعض أصحابه معللين ذلك بكون الظهار إنشاء وليس خبرا والاستثناء لا يدخل الإنشاءات؛ فالظهار جملة واحدة لا تشتمل على مقسم عليه ومقسم به والحلف لابد فيه من محلوف به وعليه[٣]، وذلك تمسك منهم بالصورة اللفظية لليمين، فكان قول أحمد كما يقول الشيخ "أفقه وأدخل في المعنى"؛ لأنه راعى معنى اليمين الذي اشتملت عليه صيغة الظهار وهو قوله "لا أطؤك"، لأن هذا معنى "أنت علي كظهر أمي"[٤].

---

(١)انظر: العقود ص ١٤٤-١٤٥

(٢)مجموع الفتاوى ٣١٥/٣٥ و انظر: المغني ٧٠/١١.

(٣)كما سبق في ضابط "اليمين المنعقدة ما تضمن مقسما ومقسما عليه..".

(٤)انظر: مجموع الفتاوى٣١٦/٣٥-٣١٧.

أدلة الضابط

(١) حديث: "من حلف على يمين فقال إن شاء الله فلا حنث عليه"[١].

(٢) وحديث: "من حلف على يمين فرأى غيرها خيرا منها فليأت الذي هو خير وليكفر عن يمينه"[٢].

وجه الدلالة من الحديثين: أن العموم في حديث الاستثناء نظير العموم في حديث الكفارة، ومنطوق الحديثين يدل على أنهما واردان على مورد واحد هو تحليل اليمين، بدليل أن عامة الفقهاء أدخلوا أيمان النذر والطلاق والعتق في حديث الاستثناء، فتشابه نص العموم في النصين، ووحدة مقتضاهما، يقضي بوحدة موردهما، فما كان مجالا للاستثناء فهو مجال للكفارة،كما يقول ابن تيمية: «إذا كان لفظ رسول ﷺ في حكم الاستثناء هو لفظه في حكم الكفارة وجب أن يكون كل ما ينفع فيه الاستثناء ينفع فيه التكفير، وكل ما ينفع فيه التكفير ينفع فيه الاستثناء»[٣].

من فروع الضابط

يتفرع على هذا الضابط فروع كثيرة قائمة ومتجددة، فكل عقد صح فيه الاستثناء صحت فيه الكفارة وكل عقد صحت فيه الكفارة صح فيه الاستثناء سواء منها ما هو قائم في الوقت الحاضر ومعروف وما يستجد في المستقبل من الأيمان، ومن هذه الفروع ما يلي:

---

(١)سبق تخريجه في ص ٥٨٩.

(٢)سيأتي تخريجه برواياته وألفاظه عند التكفير قبل الحنث وبعده قريبا في ص٨٦٥.

(٣)مجموع الفتاوى ٢٨٣/٣٥، و انظر أيضا: ٢٨٦/٣٥

(١) يصح الاستثناء في الظهار لأن موجبه الكفارة إذا حنث في العود، وبموجب هذا الضابط فكل ما ينفع فيه التكفير ينفع فيه الاستثناء، وما يجري فيه أحدهما يجري فيه الآخر، وعلى هذا فإذا قال لزوجته: "أنت علي كظهر أمي إن شاء الله"، فلا حنث عليه إذا وطئها بعد ذلك؛ لأن معنى قوله ذلك"لا أطؤك إن شاء الله"، وهذا معنى اليمين[1].

(٢) ومن حلف بالطلاق أجزأته الكفارة إذا حنث لأنه يصح فيه الاستثناء، وما صح فيه الاستثناء صحت فيه الكفارة.

(٣) والحلف بالعتق كما لو قال: "إن فعلت فعبدي حر" أو "العتق يلزمني لأفعلن كذا" فعليه الكفارة إذا حنث لأنها يمين يصح الاستثناء فيها فتصح فيها الكفارة بموجب هذا الضابط.

(٤) والحلف بالله كما تشرع فيه الكفارة بالحنث، كذلك تسقط الكفارة إذا استثنى فقال: "والله لأفعلن كذا إن شاء الله" فلا حنث عليه ولا كفارة؛ لأن كل ما تنفع فيه الكفارة نفع فيه الاستثناء.

* * * * *

---

(١) انظر: مجموع الفتاوى ٣٥/٣١٥-٣١٧

الضابط السادس عشر

كفارة اليمين قبل الحنث حل للعقد، وبعده تكفير للإثم[(١)]

شرح الضابط

ليست هذه الصياغة من وضع شيخ الإسلام ابن تيمية على عكس ما درجت عليه وحرصت على التزامه في سائر ما أذكر في بحثي هذا من قواعد وضوابط، وهو أمر يبرره كونها منسوبة إلى ابن تيمية على الأقل، وذلك يفرض علي ذلك الالتزام ما أمكنني مراعاة للأمانة العلمية والدقة الموضوعية، ولكن الأمر في هذا الضابط يختلف بعض الشيء، ذلك أنه لدى شروعي في التمهيد له، كانت أمامي الصيغة التالية: «الكفارة لا تكون لرفع عقد أو فسخ، وإنما تكون لرفع إثم المخالفة»[(٢)]، ولقد سرت في البحث على أساس ما دل عليه هذا المعنى من كون طبيعة الكفارة لا تسمح لها إلا بمجرد رفع الإثم المترتب على مخالفة عقد اليمين، وبالتالي فهي لا تملك حل العقد، وفسخ مقتضى اليمين، بمعنى أن الحالف لا يمكنه أن يخرج من تبعة يمينه بمجرد التكفير، بحيث يصبح إذا كفر يمينه في حل منها فله أن يفعل أو لا يفعل مقتضاها، أن يفي بها أو لا يفي، ومضيت في هذا الاتجاه ردحا من الزمن، ولكن البحث ما لبث أن استوقفني عند عبارات للشيخ تناقض تماما ما دل عليه ذلك الضابط بتلك

---

(١) هذا الضابط ينقسم إلى ضابطين؛ ولهذا سأشير إلى مراجعه لدى الشيخ عند كل قسم منهما في موضعه.

(٢) مجموع الفتاوى ٣١٨/٣٥

الصياغة، وهي عبارات ذات عدد غير قليل في فقه ابن تيمية، كما سيظهر إن شاء الله، مثل قوله: «سمي التكفير قبل الحنث تحلة لأنه يحل هذا العقد الذي عقد بالمحلوف به، مثل فسخ البيع الذي يحل ما بين البائع والمشتري من الانعقاد»[١]، فتأملت التعارض الواضح بين العبارتين، ففي الأولى ينفي الشيخ عن الكفارة صفة "فسخ العقد"، وفي الثانية يثبت لها هذا المعنى، ومع ما عرفته عن ابن تيمية من حرصه الشديد على اطراد الأصول، واتساق الفروع، وبغضه البالغ للتناقض في التأصيل والتفريع، وجدت لزاما عليّ أن أعيد النظر مرة أخرى في ما تكون لدي من معلومات، وما توصل إليه فهمي من تصورات، بنظر آخر، ورؤية جديدة، وفي سبيل ذلك اضطررت لإعادة قراءة ما سبق أن قرأته من فقه الشيخ في مسائل الأيمان والنذور مرات، وبتأن أكثر، وأعدت لمّ ما تبعثر من أشلاء المسألة لتكتمل عناصرها، وتتناسق أطرافها، فكانت النتيجة، أن قررت صياغة الضابط بالصيغة التي صدرت بها هذا الكلام، لأجمع في عبارة تقعيدية ما تناثر من فقه ابن تيمية في هذه المسألة، وحتى تقف هذه الصيغة التي وضعتها على أرضية صلبة، تترسخ بها تأصيلا وتطبيقا، في فقه ابن تيمية أولا، مع عدم إغفال وجه اتصالها بالفقه الإسلامي بوجه عام ثانيا، رأيت أن أتناولها على الوجه التالي:

الكفارة قبل الحنث وبعده

ينبني القول بهذا الضابط على أساس التفريق بين الكفارة بحسب موضع إخراجها قبل الحنث أو بعده، وهو أمر مقصود من ضمن المقاصد التي وضعته في هذه الصيغة من أجلها، ولهذا فمن أولويات البحث فيه

---

(١)مجموع الفتاوى ٣٥/٣٢١

النظر في مسألة التكفير قبل الحنث وبعده، ومواقف العلماء منها، مع بيان الراجح، حتى نستطيع بعد ذلك أن ننتقل إلى بقية جوانب الضابط، على أساس صحيح.

معنى الحنث

أصل الحنث في اللغة: يعني الإثم والذنب[١]، والمقصود به هنا وثيق الصلة بذلك المعنى ولهذا ذكرته المصادر اللغوية عند بيانها لمعنى الحنث، فقالوا هو: الخلف في اليمين، بمعنى عدم الوفاء بموجبها، بأن يفعل ما حلف على تركه أو أن يترك ما حلف على فعله، وسمي حنثا؛ لأنه يوجب الإثم بما يتضمنه من معنى نقض عهد الله وميثاقه لولا الكفارة كما أشار ابن تيمية[٢]، وكما قال الكاساني: «... وإنما يجب للحنث لأنه هو المأثم في الحقيقة ومعنى الذنب فيه أنه كان عاهَدَ الله تعالى أن يفعل كذا فالحنث يخرج مخرج نقض العهد منه فيأثم بالنقض لا بالعهد»[٣]، وقال أبو الفضل الموصلي: «... الجناية هي الحنث؛ لما يتعلق به من هتك حرمة اسم الله تعالى»[٤].

مذاهب العلماء في حكم التكفير قبل الحنث وبعده

أجمع العلماء على أن الحنث قبل الكفارة مباح جائز، وأن الكفارة

---

(١)انظر: مفردات الراغب ص١٣٣، الصحاح ٢٨١/١ معجم مقاييس اللغة ١٠٨/٢، اللسان ٣٥٣/٣ مادة (حنث)

(٢)انظر: مجموع الفتاوى ٣٣٧/٣٥، ٣٢٠، ٢٥١، وقد سبقت الإشارة إلى ذلك مفصلا في ضابط " موجب الأيمان من جهة اللفظ الوفاء ".

(٣)بدائع الصنائع ١٩/٣

(٤)الاختيار لتعليل المختار لابن مودود الموصلي الحنفي ٤٩/٤

بعده مجزئة، كما أجمعوا على أنها لا تجب إلا بالحنث[١]، واختلفوا في جواز التكفير قبل الحنث على مذهبين[٢]:

الأول: أن الكفارة قبل الحنث جائزة، وأن الحالف إذا كفر قبل حنثه أجزأته الكفارة، **وهذا مذهب جماهير العلماء من المالكية[٣]، والشافعية[٤]، والحنابلة[٥]، والظاهرية[٦]، وهو مروي عن أربعة عشر من الصحابة[٧].**

---

(١)انظر: التمهيد٢٤٤/٢١، مراتب الإجماع ص١٥٨، ١٥٩، المحلى ٣٢٩/٦، فتح الباري ٧٤٦/١١، نيل الأوطار ٢٦٩/٨، تفسير القرطبي ١٧٨/٦، موسوعة الإجماع لسعدي أبو جيب ٩٩٠/٣-٩٩١

(٢)وقد أشار شيخ الإسلام ابن تيمية إلى هذا الخلاف في كتاب " العقود"، ص ٢٣، ولكنه اعتبرها ثلاثة مذاهب: عدم الجواز مطلقا وهو قول الحنفية، الجواز بالمال فقط وهو قول الشافعية، الجواز مطلقا وهو قول مالك وأحمد، ولكني أرجعت قول الشافعي هنا إلى قول الجمهور إذ الفرق بينهما لا يتعلق به غرض لي فمقصودي إثبات مبدأ تقديم الكفارة، وهو بهذا القدر قائم عند الشافعية فأدرجت قولهم مع الجمهور، وأشرت مع ذلك إلى هذا الاختلاف معهم فكان في المسألة مذهبان على هذا الوجه.

(٣)انظر: المدونة ٣٨/٢، التفريع ٣٨٧/١، المعونة ٦٤٦/١، مسالك الدلالة ص١٧٧، مواهب الجليل ٢٧٥/٣.

(٤)انظر: المهذب مع شرحه تكملة المجموع ١١٣/١٨، روضة الطالبين ١٧/٨، مغني المحتاج ٣٢٦/٤، إلا أنهم استثنوا الصوم فقالوا لا يصح تقديمه على الحنث لأنه عبادة بدنية فلا يصح تقديمه على وقت وجوبها بغير حاجة، وإن كانوا يذكرون وجها، ومذهبا في القديم يقول بالجواز (انظر: روضة الطالبين ١٧/٨).

(٥)انظر: المغني ٤٨١/١٣، المحرر١٩٨/٢، والإنصاف ٤٢/١١.

(٦)انظر: المحلى ٣٢٩/٦.

(٧)انظر: تفسير القرطبي ١٧٨/٦، فتح الباري ٧٤٦/١١، و انظر أيضا: معجم

=

الثاني : أن الكفارة لا تجزئ قبل الحنث، فلو كفر قبله ثم حنث لزمته كفارة أخرى، وهذا مذهب الحنفية[١]، والرواية غير المشهورة عند المالكية، وتنسب إلى أشهب[٢].

مآخذ العلماء في المسألة والترجيح بينها

ومن الواضح أن حجة الحنفية لا تنهض أمام ما احتج به الجمهور فالحنفية لا متمسك لهم أقوى من دلالة صيغة الأمر في قوله "فليكفر" في حديث الكفارة[٣]، على الوجوب حقيقة؛ وحيث أن الكفارة لا تجب بالاتفاق إلا بعد الحنث دل على أنها لا تكون إلا بعده، كما أن الواجب لا يصح تقديمه على وقت وجوبه[٤]، ولو لم يكن مع الجمهور إلا روايات الحديث المتعددة والثابتة بتقديم الكفارة وتأخيرها لكان ذلك كافيا جدا، إذ ليس مع الحنفية ما يدانيه في قوة الثبوت ولا الدلالة فضلا عن أن يساويه، ففي حديث عبد الرحمن بن سمرة روى التكفير بالتقديم والتأخير[٥]، بل في بعض رواياته "فكفر عن يمينك ثم ائت الذي هو

فقه السلف ٥/ ٢٧.

(١)انظر: المبسوط ١٤٧/٨، الاختيار ٤/ ٤٨-٤٩.

(٢)انظر: المعونة للقاضي عبد الوهاب البغدادي ١/ ٦٤٦، التفريع لابن جلاب ١/ ٣٨٧، فتح الباري ١١/ ٧٤٦، نيل الأوطار ٨/ ٢٦٩.

(٣)حديث "من حلف على يمين ثم رأى غيرها خيرا منها فليكفر يمينه وليأت الذي هو خير" وقد روي من أوجه مختلفة سيأتي بيانها إن شاء الله قريبا.

(٤)انظر: المبسوط ١٤٨/٨، الاختيار ٤/ ٤٩

(٥)أخرجه البخاري برقم (٦٦٢٢) في كتاب الأيمان والنذور باب "لا يؤاخذكم الله باللغو.."(الفتح ١١/ ٦٣٤) ومسلم برقم (١٦٥٢) في كتاب الأيمان (النووي ١١/ ١١٦) بتقديم الكفارة، وأخرجه البخاري برقم (٦٧٢٢) في باب الكفارة قبل =

خير"[١]، وهو صريح في تقديم الكفارة لمجيء "ثم التعقيبية" بوقوع الحنث بعد الكفارة، وكذلك في حديث عدي بن حاتم[٢]، وفي حديث أبي هريرة في نفس المعنى[٣]، وحديث أبي موسى الأشعري[٤]، يقول ابن عبد البر: «وقد روى هذا المعنى عن النبي ﷺ جماعة من أصحابه، منهم عبد الرحمن بن سمرة، وأبو موسى الأشعري، وعدي بن حاتم، وأبو هريرة، إلا أنهم اختلف عن جميعهم في هذا الحديث في الكفارة قبل الحنث أو الحنث قبل الكفارة فروي عن كل واحد منهم الوجهان جميعا»[٥]، وقال أبو داود: «أحاديث أبي موسى الأشعري وعدي بن حاتم وأبي هريرة في هذا الحديث روي عن كل واحد منهم في بعض الرواية الحنث قبل الكفارة وفي بعض الرواية الكفارة قبل الحنث»[٦]، فهذه الروايات صريحة في التخيير بين التقديم والتأخير[٧]، والعمل بجميعها ممكن على هذا الوجه

الحنث وبعده (الفتح١١/٧٤٥) بتقديم الحنث.

(١)أخرجها النسائي برقم (٣٧٩٢) في الكفارة قبل الحنث (السنن٧/١١).

(٢)أخرجه مسلم برقم (١٦٥٢) في كتاب الأيمان (النووي ١١/١١٤-١١٥) بلفظ "إذا حلف أحدكم على اليمين فرأى خيرا منها فليكفرها وليأت الذي هو خير "، وفي رواية "من حلف على يمين ثم رأى خيرا منها فليأت الذي هو خير".

(٣)أخرجه مسلم برقم (١٦٥٠) في كتاب الأيمان (النووي١١/١١٤) بلفظ "من حلف على يمين فرأى غيرها خيرا منها فليأتها وليكفر عن يمينه" وفي رواية "من حلف على يمين فرأى غيرها خيرا منها فليكفر عن يمينه وليفعل ".

(٤)سبق تخريجه في ص ٦٥٤.

(٥)التمهيد ٢١/٢٤٣-٢٤٤

(٦)سنن أبي داود ٣/٥٨٥

(٧)وقد أورد شيخ الإسلام ابن تيمية روايات هذا الحديث مشيرا بذلك إلى ما فيها من احتمال التقديم أو التأخير، انظر: مجموع الفتاوى ٣٥/٢٧٨-٢٧٩.

فهو أولى من ترجيح بعضها على بعض أو حمل بعضها على بعض، ولا أوهى مما حمل عليه الحنفية هذه الروايات حيث قالوا هي محمولة على تقديم وتأخير وقع في النقل[١]، فتأمل وهيان هذه الحجة وإلا فما الذي جعل الحمل على التقديم والتأخير أولى من إرادة التخيير لاسيما وقد تمثل الصحابة هذا التخيير بفعلهم[٢]، وإذا سلمنا فليس إرادة التأخير بأولى من إرادة التقديم إذا عدم المرجح، فكيف والعمل بجميعها ممكن كما يقول ابن حزم: «فهذه الأحاديث جامعة لجميع أحكام ما اختلفوا فيه من أحكام تقديم الكفارة قبل الحنث، لأن في حديث أبي هريرة تقديم الحنث قبل الكفارة، وفي حديث عبد الرحمن بن سمرة تقديم الكفارة قبل الحنث، وفي حديث عدي بن حاتم الجمع بين الحنث والكفارة بواو العطف التي لا تعطي رتبة، وهكذا جاء من طريق أبي موسى الأشعري فوجب استعمال جميعها ولم يكن بعضها أولى بالطاعة من بعض ولا تحل مخالفة بعضها لبعض فكان ذلك جائزا»[٣]، فلا يعقل أن تتطرح كل هذه النصوص بوضوح دلالاتها وصحة نقلها لمجرد تأويلات أو تعليلات عقلية حتى لو ثبت متعلقها فكيف وما قالوه من عدم جواز تقديم الواجب عن وقت وجوبه مردود بأن التكفير قبل الحنث إنما يصح عند إرادة الحنث وبذلك يكون وقت وجوب[٤]؛ ولهذا كان العزم على فعل المحلوف عليه لا يعد حنثا وإلا لما تصور إخراج الكفارة قبل الحنث مطلقا كما يقول

---

(١)انظر: المبسوط ١٤٨/٨

(٢)يروى عن ابن عمر أنه ربما حنث ثم كفر وربما قدم الكفارة ثم حنث (انظر: المدونة٢/٣٨).

(٣)المحلى ٦/٣٣٣.

(٤)انظر: بداية المجتهد ١/ ٤٢٠، فتح الباري ١١/٧٤٦، نيل الأوطار ٨/٢٦٩

الحطاب[1]؛ إذ أن العزم على الحنث شرط في إجزاء الكفارة قبل الحنث حتى عند القائلين به ومنهم المالكية، والتقدير في قوله تعالى: ﴿ذَٰلِكَ كَفَّـٰرَةُ أَيْمَـٰنِكُمْ إِذَا حَلَفْتُمْ﴾ [المائدة٨٩]، أي إذا حنثتم أو أردتم الحنث[2]، وقد فسره بذلك الحنفية أنفسهم[3]، على أن دلالتها على التكفير عقب الحلف مباشرة أقوى وأصرح لعدم احتياجها للتقدير فقد علق الكفارة على مجرد الحلف وتلك دلالة أخرى تزيد حجة الجمهور قوة، وما قالوه من أن الواجب لا يقدم على وقته منقوض عليهم بما يقولون به من تقديم الزكاة قبل الحول وهو وقت وجوبها وتقديم زكاة الزرع بعد زرعه، كما أنهم أجازوا تقديم الكفارة في جزاء الصيد بعد جرحه وقبل موته مع أن الوجوب لا يحل إلا بموته، وكذا أجازوا تقديم كفارة قتل الخطأ قبل موت المجروح مع أنها لم تجب بعد، وهذه كلها فروع منقوضة على هذا الأصل الذي أصلوه فدل على بطلانه وعدم اطراده، ولهذا شنع عليهم به ابن حزم[4]، وكثرة هذه النصوص وقوة دلالتها هو ما حمل ابن عبد البر على العجب من صنيع الحنفية بتناقض فروعهم مع أصولهم، مع أن النص هو المتمسك الأقوى، فقال رحمه الله: «والعجب لهم أنهم لا تجب الزكاة عندهم إلا بتمام مرور الحول ويجيزون تقديمها قبل الحول من غير أن يرووا في ذلك مثل هذه الآثار، ويأبون تقديم الكفارة قبل الحنث مع كثرة الرواية بذلك والحجة في السنة ومن

---

(١)انظر: مواهب الجليل ٣/٢٩١

(٢)انظر: المحلى ٦/٣٣٣، مقدمات ابن رشد على المدونة الكبرى (مطبوع بهامش المدونة)٢/٢٦٣

(٣)انظر: أحكام القرآن للجصاص ٤/١١٤

(٤)انظر: المحلى ٦/٣٣١

خالفها محجوج بها، والله المستعان»[١]، ولا أدل على ضعف هذا المأخذ من تصريح "الكاساني الحنفي" تأصيلا وتفريعا بما ينقضه وهو يرد على المالكية قولهم بعدم إجزاء إخراج الزكاة قبل الحول محتجين بنفس حجة الحنفية في هذه المسألة، وهي أن ذلك وقت وجوبها فلا يصح تقديمها عليه، فيقول: «إن سلمنا أنه لا وجوب قبل الحول لكن سبب الوجوب موجود وهو ملك النصاب، ويجوز أداء العبادة قبل الوجوب بعد وجود سبب الوجوب كأداء الكفارة بعد الجرح قبل الموت»[٢]، فهذا فرع كفرعنا مؤصل على قاعدة كقاعدتنا، فالفرع هو: أداء الزكاة قبل وقت الوجوب والقاعدة هي: جواز أداء العبادة قبل وجوبها عند وجود سبب الوجوب، فأي فرق بين تقديم الزكاة قبل الحول، وتقديم الكفارة قبل الحنث؟، وأي فرق بين النصاب الذي قالوا إنه سبب وجوب الزكاة، واليمين التي هي سبب وجوب الكفارة؟؛ ومعنى هذه السببية يختلف عن المعنى الذي منعه الأحناف قائلين بأن اليمين مانعة من الحنث فلا تكون سببا فيه[٣]؛ وذلك أولا لأن اليمين لا تمنع الحنث عند التحقيق إذا كان خيرا من الوفاء، بل إن "أيمان الحالفين لا تغير شرائع الدين" كما مر معنا، وثانيا لأن كون اليمين مانعة من الحنث - إذا سلمناه - لا يمنع كون اليمين سببا في الكفارة إذ الكفارة غير الحنث فاليمين سبب في الكفارة ومانعة من الحنث في نفس الوقت ولا تناقض بينهما فهما متغايران، وتوضيح ذلك أن الكفارة لولا اليمين لما شرعت ولما وجبت فما الحنث إلا بعض ما يترتب على اليمين شأنه في ذلك شأن الكفارة، فإنه لم يسم بالحنث إلا بسبب

---

(١)التمهيد ٢١/٢٤٧

(٢)بدائع الصنائع ٢/٥١

(٣) انظر: بدائع الصنائع ٢/٢٠، المبسوط ٨/١٤٨

اليمين بدليل أن معنى الحنث الإثم سمي بذلك لما يلزم بالمخالفة من الإثم وهذا الإثم لولا اليمين التي عقدها الحالف لما لزم من ذلك الأمر بعينه، فعلم أن اليمين هي في الحقيقة التي أوجبت الحنث وتسببت فيه، فالقائل: "والله لا أزور فلانا" أصبحت زيارة فلان بالنسبة له إثما بعد أن لم تكن، ولم تصبح كذلك إلا بسبب اليمين التي خلفها، فلا معنى للحنث أصلا قبل اليمين كما لا معنى للكفارة قبلها كذلك، واليمين يترتب عليها الأمران: الكفارة والحنث وهي سبب فيهما فإذا منعت أحدهما لا يلزم أن تمنع الآخر بل يبقى على سببيته، ولهذا كان التوجيه القرآني في هذا المعنى أقوى وأدق؛ فلم يرد فيه ذكر كفارة اليمين إلا مضافة إلى اليمين والإضافة من أقوى دلائل السببية، فكفى بكتاب الله تعالى فيصلا وأنعم به مستمسكا.

وإذا أضيف إلى قوة دلالة هذه النصوص كثرة من قال بهذا القول من العلماء سلفا وخلفا، حتى بلغ من قال به من الصحابة أربعة عشر صحابيا، عدهم ابن حزم ثم قال: «ولا يعلم لمن ذكرنا مخالف من الصحابة رضي الله عنه »[١]، ولقد تبع هؤلاء الأجلاء من الصحابة سائر فقهاء الأمصار غير الحنفية[٢]، فبهذا يظهر أن القول بجواز التكفير قبل الحنث وإجزائه هو القول الصحيح الذي دل عليه الكتاب والسنة كما يظهر شذوذ القول بخلاف ذلك، والله أعلم بالصواب.

---

(١)المحلى ٦/٣٣٥

(٢) قال ابن المنذر: "رأي ربيعة والأوزاعي ومالك والليث وسائر فقهاء الأمصار غير أهل الرأي أن الكفارة تجزئ قبل الحنث" (انظر: فتح الباري ١١/٧٤٦، نيل الأوطار ٨/٢٦٩).

موقف شيخ الإسلام ابن تيمية

وأما موقف ابن تيمية من هذه المسألة الذي هو لب موضوعنا وغاية بحثنا، فإن هذا الضابط الذي نحن بصدد شرحه هو في رأيي ما يمثله أصدق التمثيل ويدل عليه بعمق؛ وذلك بدلالته المزدوجة على أمرين:

الأول: أن الكفارة تكون قبل الحنث، وتكون بعده كذلك.

الثاني: أن للكفارة في كل حالة من الحالتين معنى مغايرا لمعناها في الحالة الأخرى، فإذا أخرجت قبل الحنث أفادت معنى غير الذي تفيده لو أخرجت بعده.

وهذا بعينه ما يمثل نظرة ابن تيمية، ورأيه في كفارة اليمين؛ فالمتتبع لفقه ابن تيمية في كفارات الأيمان يجد أنه يقسمها إلى قسمين، وقد سبق أن أشرت إلى أمر كهذا عند حديثي عن ضابط "موجب الأيمان كلها من جهة اللفظ الوفاء لولا ما شرع الله من الكفارة"، وقد بينت هناك أن هذه الكفارة التي عنى ابن تيمية في ذلك الضابط واعتبرها حكما استثنائيا يخرج اليمين من مقتضى قاعدة العقود العامة التي هي جزء منها في واقع الأمر إنما هي الكفارة التي تحل عقد اليمين وتجيز حله بعد عقده، فهي بذلك أقرب إلى الفسخ أو الخيار الذي شرع بين المتعاقدين في ظروف معينة وبه يكون كلا المتعاقدين أو أحدهما مخيرا في فسخ هذا العقد الذي يعتبر بهذا الشرط غير لازم، وهذا النوع من الكفارة خاص بتلك الأيمان التي قصد بها مجرد حض النفس أو من في حكم النفس أو منعهما من فعل مباح أو تركه، ولا شك في أن هذه الكفارة تختلف عن تلك التي عناها الشيخ في قوله: «الكفارة لا تكون لرفع عقد أو فسخ، وإنما تكون لرفع إثم

المخالفة»[١]، فإنه هنا ينفي عن الكفارة خاصية رفع العقد والفسخ، ويثبت لها مجرد رفع الإثم، بينما نجده في مواضع أخرى يصرح بأن الكفارة تحلل عقد اليمين[٢]، بل يعتبر هذا التحليل من مقاصد الشارع في الكفارة، فهو يرى: «أن الذي بعث الله تعالى به محمدا ﷺ في باب الأيمان تخفيفها بالكفارة، لا تثقيلها بالإيجاب أو التحريم»[٣]، ولا معنى لتخفيفها إلا بإباحة حل موجبها للحالف، وقوله: «فإن اليمين معقودة توجب منع المكلف من الفعل، فشرع التحلة لهذه العقدة مناسب لما فيه من التخفيف والتوسعة»[٤]، صريح في اعتباره الكفارة تحلة لعقد اليمين تسوغ للحالف الخروج من عهدة التزامه فيها وفسخ عقدها لما في ذلك من التوسعة والتخفيف الذي هو من أخص مزايا شريعتنا في شتى الميادين والمجالات ولاسيما الأيمان التي كانت بالنسبة للأمم التي سبقتنا عقودا لازمة لا سبيل إلى تحليلها بحال، وهذا يعني أن الكفارة التي يقصدها ابن تيمية هنا غير الكفارة التي عناها هناك، فهو يعني هنا الكفارة التي تكون بعد الحنث في اليمين، سواء كانت اليمين لازمة أو جائزة فهذه الكفارة لا ترفع العقد ولا تفسخه وإنما ترفع إثم المخالفة الخبرية التي وقع فيها الحالف بوقوع خلاف ما أخبر به، بينما عنى هناك الكفارة التي تحل عقد اليمين وتفسخ مقتضاه وتجعل الحالف في حل من فعل ما حلف على فعله أو ترك ما حلف على تركه، ولقد صرح ابن تيمية بنظير هذا القول في فدية الأذى للمحرم، فقال: «وهذه الفدية يجوز أن يخرجها إذا احتاج إلى فعل

---

(١)انظر: مجموع الفتاوى ٣١٨/٣٥

(٢)انظر: مجموع الفتاوى ٢٥٢/٣٥، ٢٧٤، ٢٧٦، ٣١٧، ٣٢١، ٢١٦/٣٣

(٣)مجموع الفتاوى ٣٠١/٣٥

(٤)مجموع الفتاوى ٢٦٨/٣٥

المحظور قبله وبعده»[١]، وهذا يفيد رأي ابن تيمية القائم على أساس جواز تقديم الكفارة وما شابهها على السبب الموجب لها، في حالة الرغبة في استحلال ذلك السبب، كما يجوز تأخيره كذلك إذا كان أرفق بالعبد، وكل ذلك وفق أسس ومعايير معينة، سيأتي الحديث عنها إن شاء الله.

الأسس التي بنى عليها ابن تيمية رأيه في مسألة الكفارة

وهذه الدراسة والمقارنة في أعماق فقه ابن تيمية تجعلنا في أثناء هذا الضابط الذي يصدر حكما شديد الأهمية في الكفارة واليمين وبعيد الأثر في التطبيق عليهما نجزم بتقسيم الكفارة من حيث دورها وأثرها في الأيمان إلى قسمين شديدي التباين والاختلاف، ولكنهما يظلان من لوازم الأيمان مع ذلك وهو التقسيم الذي وضعته في صياغتي لهذا الضابط بهذا النص، وهذا التقسيم قائم على عدة أسس كلها مأخوذة من فقه ابن تيمية ومبنية على أصوله:

أولا: التحلة والتكفير

سمى القرآن كفارة اليمين (تحلة) في قوله: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ لِمَ تُحَرِّمُ مَآ أَحَلَّ ٱللَّهُ لَكَ ۖ تَبۡتَغِي مَرۡضَاتَ أَزۡوَٰجِكَ ۚ وَٱللَّهُ غَفُورٞ رَّحِيمٞ ۝١ قَدۡ فَرَضَ ٱللَّهُ لَكُمۡ تَحِلَّةَ أَيۡمَٰنِكُمۡ ۚ﴾ [التحريم١-٢]، ورغم أن كون هذه التحلة هي كفارة اليمين يؤكده أن نفس التحريم الوارد في الآية يمين من حيث المعنى، فإن معناه الامتناع عن الفعل وهذا معنى اليمين، وقد سبق أن أشرت إلى ذلك، إلا أن في بعض روايات سبب نزول هذه الآية ما ينص على أنها كفارة اليمين فقد جاء فيها أنه ﷺ عندما قال له بعض نسائه: إنا نجد منك

---

(١) مجموع الفتاوى ٢٦/١١٤

رائحة مغافير[١] قال: "لا ولكني شربت عسلا ولن أعود له وقد حلفت" فنزلت الآية[٢]؛ ولهذا يقول الحافظ ابن حجر: «واستدل القرطبي وغيره بقوله: "حلفت" على أن الكفارة التي أشير إليها في قوله تعالى: ﴿قَدْ فَرَضَ ٱللَّهُ لَكُمْ تَحِلَّةَ أَيْمَـٰنِكُمْ﴾ [التحريم٢] هي عن اليمين التي أشار إليها بقوله: "حلفت" فتكون الكفارة لأجل اليمين لا لمجرد التحريم»[٣]، وجاء في السنة أيضا إطلاق نفس معنى " التحلة" على كفارة اليمين كما في قوله ﷺ: "إني والله إن شاء الله لا أحلف على يمين فأرى غيرها خيرا منها إلا أتيت الذي هو خير **وتحللتها**"[٤]، قال ابن حجر: «ومعنى تحللتها فعلت ما ينقل المنع الذي يقتضيه إلى الإذن فيصير حلالا وإنما يحصل ذلك بالكفارة»[٥]، وهذا واضح في كون ذلك قبل الحنث، إذ بالتكفير يصبح الفعل حلالا، وجاء في تفسير حديث: "لا يموت لمسلم ثلاثة من الولد فيلج النار إلا **تحلة القسم**"[٦] قول ابن حجر: «تحلة القسم بفتح المثناة

---

(١) ويقال مغاثير، وهو بقلة أو صمغة متغيرة الرائحة، فيها حلاوة، واحدها مغفور (انظر: الصحاح٢/٧٧٢، اللسان١٠/٩٤، النهاية في غريب الحديث٤/٣٧٤، تفسير القرطبي ١٨/١١٨)

(٢)وقد أخرج هذه الرواية البخاري برقم(٥٢٦٧) في كتاب الطلاق باب لِمَ تحرم ما أحل الله لك؟ (الفتح٩/٤٦٨)، وقال ابن حجر: "زاد في رواية هشام (وقد حلفت)" (الفتح٩/٤٧٣)

(٣)فتح الباري ٩/٤٧٣ و انظر: تفسير القرطبي ١٨/١٢١

(٤)سبق تخريجه في ص ٨٦٥.

(٥)فتح الباري ١١/٧٤٩

(٦)أخرجه البخاري برقم (١٢٥١) في كتاب الجنائز باب فضل من مات له ولد فاحتسب (الفتح٣/١٥٣)، ومسلم برقم (٢٦٣٢) في كتاب البر والصلة والآداب

=

وكسر المهملة وتشديد اللام أي ما ينحل به القسم وهو اليمين وهو مصدر حلل اليمين أي كفرها»[(١)].

وأما وصف (التكفير) في كفارة اليمين فهو من لوازم اللفظ اللغوي وهو مصدر اشتقاقه، وقد سبق لنا عندما عرفنا الكفارة في صدر هذا المبحث، أن ذكرنا وجه ارتباط مادة (ك ف ر) بالمعنى الموجود في كفارة اليمين بما دلت عليه من معنى الستر والتغطية حيث كانت الكفارة تغطي الإثم الحاصل بمخالفة اليمين، والاستشهاد لهذا المعنى في مفهوم الكفارة لا يحتاج إلى كبير عناء؛ لنفس هذا السبب وهو كونه من معاني كفارة اليمين وأن ذلك محل وفاق بل إن منهم من لم يجعل للكفارة معنى سواه، فالكل متفقون على أن الكفارة تكفر أي تغطي الإثم وتمحو الذنب، ولكنهم اختلفوا في كونها تحل عقد اليمين حتى لا يترتب على مخالفته إثم تمحوه الكفارة، ولعل ذلك يفسر لنا من بعض الأوجه الاتفاق القائم بين العلماء - كما سبق - على أن الكفارة لا تجب إلا بعد الحنث؛ لأن معناها اللغوي يحتم هذا؛ فتكفير الذنب بمعنى ستره وتغطيته لا يتأتى إلا بعد حصوله وحصوله إنما يكون بعد الحنث لا قبله، وهذا سبب الخلاف بينهم في مسألة إجزاء التكفير قبل الحنث كما قال القاضي عياض[(٢)] رحمه الله

(النووي١٦/ ١٨٠) من حديث أبي هريرة.

(١)فتح الباري ١٥٩/٣ ، و انظر أيضا: شرح صحيح مسلم للنووي ١٦/ ١٨٠

(٢)هو أبو الفضل عياض بن موسى بن عياض بن عمرون اليحصبي الأندلسي السبتي، عالم المغرب وإمام الحديث في وقته لغوي مؤرخ، ولد في سبتة سنة ٤٧٦هـ ونشأ بها ويبدو أنه لم يتوجه للعلم مبكرا ولكنه انصرف إليه بعد ذلك فرحل إلى الأندلس حتى " استبحر في العلوم" تولى قضاء سبتة ثم غرناطة ثم قدم غرناطة منقطعا إلى العلم والتصنيف فلم يكن أحد في عصره أكثر تواليفا منه في بلده، قال الذهبي " تواليفه نفيسة وأجلها "الشفا" لولا ما قد حشاه من الأحاديث المفتعلة"، توفي سنة

=

تعالى: «الخلاف في جواز تقديم الكفارة مبني على أن الكفارة رخصة لحل اليمين أو لتكفير مأثمها بالحنث، فعند الجمهور أنها رخصة شرعها الله لحل ما عقد من اليمين فلذلك تجزئ قبل وبعد»[١]، أما على اعتبار خصوص معنى التكفير الذي يعني محو الذنب وتغطيته فلا يمكن أن تكون إلا بعد الحنث.

وابن تيمية يرى أن كلا المعنيين موجود في كفارة اليمين فهي تحل عقد اليمين وتكفر الذنب الحاصل بالحنث كذلك، آخذا في اعتباره تلك المعاني التي شرحناها، ولكنه يفرق بينهما بحسب موضع الإخراج فالتحلة تكون قبل الحنث والتكفير يكون بعده، وهو وجه الخصوصية التي أراها لابن تيمية في هذه المسألة، فكانت من الأسس التي بنى عليها قوله فيها، فيقول: «استدل من استدل من أصحابنا وغيرهم كأبي بكر عبد العزيز[٢] بهذه الآية[٣]، على التكفير قبل الحنث لأن التحلة لا تكون بعد الحنث؛ فإنه بالحنث تنحل اليمين، وإنما تكون التحلة إذا أخرجت قبل الحنث لتنحل اليمين، وإنما هي بعد الحنث كفارة؛ لأنها كفرت ما في الحنث من

٥٤٤هـ في مراكش منفيا وقيل قتل بسبب إنكاره عصمة ابن تومرت (انظر: سير النبلاء ٢١٢/٢٠، وفيات الأعيان ٣٩٢/١، الشذرات ١٣٨/٤، الأعلام ٩٩/٥).

(١) فتح الباري ٧٤٧/١١

(٢) هو أبو بكر عبد العزيز بن جعفر بن أحمد بن يزداد البغوي المعروف بغلام الخلال، مفسر ثقة متسع الرواية شيخ الحنابلة في زمانه، من أهل بغداد ولد سنة ٢٨٥هـ نشأ بها وتتلمذ على أبي بكر الخلال فلقب به، قال الذهبي "كان كبير الشأن من بحور العلم له الباع الأطول في الفقه" له مصنفات منها في الفقه "الشافي" ثمانين جزءا "والمقنع" نحو مائة جزء وغيرها، توفي سنة ٣٦٣هـ (انظر: طبقات الحنابلة ١١٩/٢، سير النبلاء ١٤٣/١٦، البداية ٢٣٦/١١، الأعلام ١٥/٤).

(٣) يعني قوله تعالى: ﴿قد فرض الله لكم تحلة أيمانكم﴾[التحريم ٢]

سبب الإثم لنقض عهد الله»[١]، وهذا البيان صريح في مقتضى ضابطنا من القول بالتكفير قبل الحنث وبعده والتفريق بين الاثنين، فالأول هو الذي يحل اليمين حتى لا يبقى بعدها إثم يترتب على المخالفة ويلزم منه الحنث، بينما في حالة تأخير الكفارة بعد الحنث تتولى حينئذٍ رفعه بمعنى محوه؛ ولهذا سماها بالماحية[٢]، ويؤكد معنى التحليل في هذه الكفارة القبلية بمقارنتها مع كفارة الظهار مؤكدا بذلك أن معنى التحليل في الكفارة قبل الحنث هو ما أوجب الكفارة في الظهار خاصة قبل العود، دون اليمين التي يمكن للحالف فيها بالاتفاق أن يقدم الحنث على الكفارة فله أن يحل يمينه ثم يأتي المحلوف عليه، كما له أن يأتي المحلوف عليه ثم يرفع موجب تلك المخالفة بالكفارة على الوجه الذي سيأتي بيانه قريبا، وهذا بخلاف كفارة الظهار التي يفرض على المظاهر أن يخرجها قبل الحنث لتنحل يمينه مقدما فيحل له قرب زوجته التي أوجب ظهاره تحريمها إلى التكفير، فمراعاة لمعنى التحلل الذي تنطوي عليه الكفارة القبلية أمكن للمظاهر أن يحل موجب ظهاره بالتكفير قبل الحنث[٣]، ويدل على ما قال به ابن تيمية من أن التحلة إنما تكون لليمين قبل الحنث، ما روي في يمين أبي بكر رضي الله عنه عندما حلف أن لا ينفق على "مسطح بن أثاثة" لموقفه من عائشة في قصة الإفك، فأنزل الله تعالى قوله: ﴿وَلَا يَأْتَلِ أُوْلُوا۟ ٱلْفَضْلِ مِنكُمْ وَٱلسَّعَةِ أَن يُؤْتُوٓا۟ أُو۟لِى ٱلْقُرْبَىٰ وَٱلْمَسَٰكِينَ وَٱلْمُهَٰجِرِينَ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ ۖ وَلْيَعْفُوا۟ وَلْيَصْفَحُوٓا۟ ۗ أَلَا تُحِبُّونَ أَن يَغْفِرَ ٱللَّهُ لَكُمْ ۗ وَٱللَّهُ غَفُورٌ

---

(١)مجموع الفتاوى ٢٥٢/٣٥

(٢)انظر: مجموع الفتاوى ٢٥١/٣٥

(٣)انظر: مجموع الفتاوى ٣١٧/٣٥

رَّحِيمٌ﴾ [النور٢٢] "قال أبو بكر: بلى وربي إني لأحب أن يغفر الله لي ﴿قَدۡ فَرَضَ ٱللَّهُ لَكُمۡ تَحِلَّةَ أَيۡمَٰنِكُمۡۚ﴾ [التحريم٢] فأحل يمينه وأنفق عليه"[1]؛ ففسر رضي الله عنه بقوله الكفارة بالتحلة وبين معناها بفعله فكفر يمينه وأحل عقدها ثم أنفق على مسطح وبذلك قدم الكفارة على الحنث، وقد وجدت في "قواعد ابن رجب"[2] النص التالي: «إذا كفر بالصوم قبل الحنث ثم حنث وهو موسر، قال صاحب المغني: لا يجزئه لأنا تبينا أن الواجب غير ما أتى به وإطلاق الأكثر مخالف لذلك؛ لأنه كان فرضه في الظاهر فبرئ به وانحلت يمينه، بمعنى أنها لم تبق منعقدة بالتكفير فصادف فعل المحلوف عليه ذمة بريئة من الواجب فلم يحصل به الحنث لأن الكفارة حلته، وقد صرح أبو بكر عبد العزيز بأن: **الكفارة قبل الفعل تحل اليمين المنعقدة، وبعده تكفر أثر المخالفة**» ، وهذا النص تفريعا وتأصيلا هو خير ما يمثل مضمون هذا الضابط فالكفارة قبل الحنث تحل العقد حتى تبرأ ذمة الحالف من كل تبعاته، بينما في حالة التأخير إلى ما بعد الحنث تصادف الكفارة إنما أوجبته مخالفة العقد الذي ما زال قائم المقتضى لازم الوفاء فكفرته ومحت أثره وهذا فرق ما بين الحالتين، ولئن كان هذا القول ذكره ابن رجب هنا كما ذكره ابن تيمية كذلك منسوبا إلى بعض العلماء كغلام الخلال فهو يمثل اختيارا لهما ليس لأنهما نقلاه بلا تعليق يفيد الإنكار لا في القول ولا في السياق وحسب، بل لشواهد أخرى كثيرة بالنسبة لابن تيمية على الأقل فهو مجال بحثي خاصة، لعل منها قوله:

---

(١)أخرجه الحارث بن أبي أسامة في مسنده، انظر: بغية الباحث في زوائد مسند الحارث بتحقيق د/ حسين الباكري ٢/ ٩١٣

(٢)ص٩

«وتجدهم في مسائل الأيمان بالنذر والطلاق والعتاق على ثلاثة أقوال: قول يسقط أيمان المسلمين ويجعلها بمنزلة أيمان المشركين، وقول يجعل الإيمان اللازمة ليس فيها كفارة ولا تحلة كما كان شرع غير أهل القبلة، وقول يقيم حرمة أيمان أهل التوحيد والإيمان، ويفرق بينهما وبين أيمان أهل الشرك والأوثان ويجعل فيها من الكفارة والتحليل ما جاء به النص والتنزيل»[1]، فتأمل كيف قرن بين الكفارة والتحليل مكررا ذلك نفيا وإثباتا في معرض بيانه لحكمة الكفارة التي غفل عنها كثيرون، كما يحرص على بيان كون الكفارة بهذين المعنيين مأخوذة من نصوص التنزيل ولذلك دلالاته التي لا تخفى، وسيأتي إن شاء الله تعالى مزيد من تلك الشواهد.

ثانيا: الرخصة في كفارة اليمين

يرى شيخ الإسلام أن تخفيف اليمين بعد عقدها بالكفارة يعتبر مقصدا من مقاصد الشارع لما فيه من التيسير على الأمة ورفع الآصار عنها، فاليمين ما دامت معقودة فإنها توجب منع المكلف من الفعل المحلوف عليه، فإذا كفر انحلت هذه العقدة وأمكنه أن يفعل ما حلف على تركه وأن يترك ما حلف على فعله، يقول رحمه الله: «اليمين معقودة توجب منع المكلف من الفعل، فشرع التحلة لهذه العقدة مناسب لما فيه من التخفيف والتوسعة»[2]، واعتبر هذا المعنى من أهداف وغايات البعثة المحمدية التي جاءت رافعة للأغلال والآصارعن المسلمين، فقال رحمه الله: «إن الذي بعث الله تعالى به محمدا في باب الأيمان تخفيفها بالكفارة، لا تثقيلها بالإيجاب أو التحريم»[3]، فكان هذا من الأسس التي وجدته قد بنى عليها

---

(١)مجموع الفتاوى ٤٣/٣٣

(٢)مجموع الفتاوى ٢٦٨/٣٥

(٣)مجموع الفتاوى ٣٠١/٣٥، و انظر أيضا: نفسه ٤٥١/١٤

قوله بمقتضى هذا الضابط.

وإذا كانت الكفارة تعتبر رخصة على كل حال سواء كانت قبل الحنث أو بعده؛ ولهذا سماها الصحابة رخصة كقول أبي بكر رضي الله عنه في الحديث: "لا أرى يمينا أرى غيرها خيرا منها إلا قبلت رخصة الله وفعلت الذي هو خير"[١]، ومن بعدهم من العلماء كقول ابن العربي: «إذا انعقدت اليمين حلتها الكفارة أو الاستثناء وكلاهما رخصة من الله سبحانه»[٢]، وكقول القاضي عياض الذي نقلته قريبا[٣]فإن مفهوم الرخصة فيها يبرزأكثر إذا أمكن تحليلها والخروج من تبعتها قبل وقوع الحنث فالسلامة من الذنب خير من محوه بعد وقوعه لأن الوقاية خير من العلاج؛ ولهذا اعتبر ابن قدامة مجرد تعجيل الكفارة رخصة أخرى فلا تستباح بالمعصية كالقصر في السفر[٤]؛ فكان في مشروعية الكفارة قبل الحنث قدر أكبر من الترخص يجعل الحالف يأتي المحلوف عليه غير متحرج من تبعة إثم تقع على كاهله بالمخالفة قد لا يتمكن بعدئذٍ من التخلص منها؛ وذلك لأنه قد حل عقده مقدما وأصبح منه في حل فصار المحلوف عليه مباحا لا يترتب على فعله أي إثم بعدما كان حراما باليمين التي جعلها الله سببا محرما للفعل كما قرره ابن تيمية[٥]، وكما يقول ابن العربي: «والذي نعتقده أن اليمين تحرم المحلوف عليه فإنه إذا قال: والله لا دخلت الدار

---

(١)سبق تخريجه في ص ٦٧٨.

(٢)أحكام القرآن لابن العربي ٢/١٥٣

(٣) انظر: ص ٨٧٥

(٤)انظر: المغني ١٣/٤٨٣، و انظر أيضا: القواعد والفوائد الأصولية ص١٠١

(٥)وقد سبق الحديث باستفاضة حول هذا المعنى في ضابط " أيمان الحالفين لا تغير شرائع الدين ".

فإن هذا القول قد منعه من الدخول حتى يكفر فإن أقدم على الفعل قبل الكفارة لزمه أداؤها والامتناع هو التحريم بعينه، والبارئ تعالى هو المحرم وهو المحلل ولكن تحريمه يكون ابتداء كمحرمات الشريعة وقد يكون بأسباب يعلقها عليه من أفعال المكلفين كتعليق التحريم بالطلاق والتحريم باليمين ويرفع التحريم الكفارة مفعولة أو معزوما عليها»[١]، فإذا قدم الحالف الكفارة استباح الفعل وأزال عنه التحريم فأصبح بعدئذٍ حكمه حكم من فعل مباحا ولهذا قال القرطبي: إن الكفارة تحلل اليمين بمعنى أنها تبيح المحلوف عليه[٢]، ولكل هذا يظل هذا القدر من الترخص معقولا ومقبولا في حالة ولا يكون كذلك في أخرى، فلا يكون مقبولا ولا معقولا إذا كان الحنث في اليمين ينطوي على معصية ما من جهة المحلوف به؛ إذ بذلك يكون مصادما لمقصد من مقاصد الشارع فلا يعقل ولا يقبل أن تشرع فيه الكفارة التحليلية؛ لأنها تكون بذلك وسيلة إلى ما يخالف مقصد الشارع ولكن تبقى الرخصة في محو إثم المخالفة في اليمين التي من هذا النوع قائمة ولكن بقدر أقل من التخفيف، وذلك عندما يكون التكفير بعد الحنث لا قبله.

لكل هذا فإن شيخ الإسلام لا يغفل ما أشرنا إليه هنا من أن الرخصة قائمة في الكفارة على كل حال؛ ولهذا يقول: «وإنما الشارع جعل الكفارة رخصة»[٣]، وأصرح منه في هذا قوله: «...فالرخصة من الله تعالى في تكفير اليمين تأتي على هذا كله»[٤]، ولكنه ضبطا لهذا المعنى وتحديدا

---

(١)أحكام القرآن لابن العربي ٢/١٥٢

(٢)انظر: تفسير القرطبي ١٨/١٢٢

(٣)مجموع الفتاوى ٣٥/٣٢٢، و انظر أيضا: ٣٥/٢٥٢

(٤) العقود ص ٥١

لذات المفهوم ومراعاة لقاعدة: "الرخص لا تناط بالمعاصي" وقاعدة: "ما أبيح للضرورة قدر بقدرها" وقاعدة: "الأصل في العقود اللزوم" التي سبق أن أفضنا في شرحها وبينا وجه استثناء اليمين منها في ضابط "موجب الأيمان كلها من جهة اللفظ الوفاء"؛ فمراعاة لكل هذه الاعتبارات يفرق ابن تيمية بين حالات الحلف المختلفة من حيث المحلوف عليه عندما يكون مباحا مستوي الطرفين[1]، أو ترجح أحدهما على وجه لا يلزم منه معصية بفعل الآخر، وهذه الحالة هي التي تناسب الرخصة أكثر من غيرها، ولهذا كان للحالف فيها أن يحلل يمينه ابتداء، وله أن يؤجل الكفارة إلى ما بعد الحنث، آخذا بكامل رخصة الكفارة؛ لأن يمينه لا تنطوي مخالفتها على معصية ولم يعصِ بعقدها، بخلاف من كان عاصيا بالحنث في يمينه لأنها واجبة الوفاء عندما تكون على فعل واجب أو ترك حرام، وفي هذه الحالة تكون الكفارة للحالف رخصة أيضا ولكنها ليست بنفس قوة الترخص في الأولى التي لم تنطوِ على معصية فكان له التكفير بعد الحنث فقط رفعا لموجب الحنث المترتب على المخالفة فكانت له بذلك رخصة أيضا خرج بها من تبعة يمينه ولكنه خروج ظاهر الضعف بالنسبة لسابقه وإن كان معنى الرخصة موجودا في الاثنين، وهذا المعنى أشار إليه ابن قدامة وهو يقرر عدم إجزاء الكفارة قبل الحنث إذا كان الحنث في اليمين محظورا فيقول: «لا تجزئه لأن التعجيل رخصة، فلا يستباح بمعصية كالقصر في سفر المعصية»[2]، وبذات المعنى أيضا علل الشافعية اشتراطهم أن يكون الحنث جائزا سواء كان واجبا أو مباحا أو

---

(١) أعني بالطرفين هنا: الحنث والوفاء

(٢)المغني ١٣/ ٤٨٣

مندوبا ليجوز تقديم الكفارة عليه[١]، على أن التخيير في الكفارة قبل الحنث أو بعده مظهر آخر أكبر من مظاهر الرخصة فهو أيسر من تعين أحد الوجهين وأخف على الحالف من أن يكون ملزما بالتكفير قبل الحنث أو بعده على وجه الخصوص وهو ما فرق به ابن تيمية بين كفارة اليمين على المباح أو ما في حكمه مما لا تترتب معصية على عقده ولا الحنث فيه، وكفارة الظهار وما أشبهه كاليمين التي يجب الحنث فيها لكون الوفاء بها معصية، فكان الحالف في الأولى مخيرا في التكفير قبل الحنث أو بعده، وكان المظاهر والحالف في الثانية ملزما بالتكفير قبل الحنث تعيينا لينحل عقده، وإنما وجب التحليل على المظاهر وخير الحالف بين التحليل والتكفير على أساس ما يقتضيه كل من العقدين من التحريم الذي يرتفع موجبه بالكفارة وهو أمر وثيق الصلة بما سبق لي شرحه عند ضابط"أيمان الحالفين لا تغير شرائع الدين" من أن التحريم الذي تؤديه الأيمان وسائر العقود هو تحريم شرطي لا شرعي، وأنه ضعيف الأثر لهذا السبب، وبينت هناك أن هذا الضعف هو الذي جعل الخروج من تبعته ممكنا بالكفارة وهذه الكفارة هي مخرج ورخصة على كل حال كما سبق ولكن الترخص بها قبل الحنث أقوى منه بعده كما أن التخيير بينهما - أي قبل الحنث أو بعده - أقوى من إيجاب أحدهما بعينه إذ في ذلك نوع حرج ينتفي في حالة التخيير وهذا الإلزام بالتكفير قبل الحنث رخصة أقل قدرا من التخيير وأعلى من التعين بعد الحنث، وهذا القدر من الرخصة وهو التكفير قبل الحنث خاصة، هو الذي يستحقه المظاهر؛ لكونه عصى بيمينه فهي منكر من القول وزور، ولكن لما كان في عوده مقصد من مقاصد الشارع بإقامة عرى الزوجية والحفاظ على كيان الأسرة أمكن للمظاهر أن

---

(١)انظر: مغني المحتاج ٣٢٦/٤

يحلل يمينه قبل الحنث تعيينا وأن يستفيد من هذه الرخصة بهذا القدر فقط فالرخصة فيها قبل الحنث مراعاة لإفضائها إلى مقصود الشارع واقتصارها على ما قبل الحنث فقط مراعاة لما انطوت عليه من المعصية بعقدها على الزور والكذب من جهة ولاحتياج المظاهر إلى رفع التحريم الذي أوجبه ظهاره من جهة أخرى إذ لا يمكنه أن يأتي زوجته قبل رفع هذا التحريم وهذا القدر من التحريم لا توجبه الأيمان الأخرى غير الظهار فلم تكن ملزمة بالتكفير قبل الحنث تعيينا ولهذا كانت الكفارة في الظهار أغلظ منها في اليمين، واليمين بالله على معصية أشبهت الظهار من جهة كون الحالف عصى بعقدها كما عصى المظاهر بظهاره وكان الحنث فيها طاعة؛ لما يتوصل إليه به من مقصود الشارع بفعل الواجب وترك المحرم، بخلاف ما تحمل عليه؛ ولهذا كان الحكم فيها من حيث موضع التكفير نظير الحكم في الظهار وهو قبل الحنث خاصة كما سيأتي، وخالفت الظهار في كونها لا تحرم الفعل قبل التكفير بنفس درجة تحريم الظهار له، حتى يمكن الحالف فيها أن يأتي ما حلف عليه ثم يكفر، بخلاف المظاهر الذي لا يحل له العود حتى يكفر ولهذا فارقتها في مقدار الكفارة فكانت كفارة الظهار مغلظة لتناسب غلظ التحريم الذي توجبه بينما بقيت كفارة يمين المعصية كبقية كفارات الأيمان التي أشبهتها في ضعف التحريم الذي توجبه في مقابل الذي يوجبه الظهار وقد سبق أن أشرت إلى مفهوم ابن تيمية في الكفارة الذي يقضي بضرورة التناسب بين غلظ الكفارة وعظم الذنب.

وهذا المفهوم الذي شرحته هنا هو في رأيي ما يعنيه ابن تيمية حين يقول: «الأفعال ثلاثة: إما طاعة، وإما معصية، وإما مباح، فإذا حلف ليفعلن مباحا أو ليتركنه فهاهنا الكفارة مشروعة بالإجماع وكذلك إذا كان المحلوف عليه فعل مكروه أو ترك مستحب وهو المذكور في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَجْعَلُوا۟ ٱللَّهَ عُرْضَةً لِّأَيْمَٰنِكُمْ أَن تَبَرُّوا۟ وَتَتَّقُوا۟ وَتُصْلِحُوا۟

﴿بَيْنَ ٱلنَّاسِۗ﴾ [البقرة٢٢٤]، وأما إن كان المحلوف عليه (ترك واجب أو فعل محرم)[1]، فهاهنا لا يجوز الوفاء بالاتفاق بل يجب التكفير عند عامة العلماء، وأما قبل أن تشرع الكفارة فكان الحالف على مثل هذا لا يحل له الوفاء بيمينه ولا كفارة له ترفع عنه مقتضى الحنث بل يكون عاصيا معصية لا كفارة فيها سواء وفى أو لم يفِ»[2]، وتأكيدا لنفس المعنى وإشارة إلى رأيه في شمول الرخصة لجانبي الكفارة: التحليلي قبل الحنث، والتكفيري بعد الحنث، يقول: «الشارع في شريعتنا لم يجعل له ولاية التحريم والإيجاب على نفسه مطلقا، بل شرع له **تحلة** يمينه، وشرع له الكفارة **الرافعة لموجب الحنث** الحاصل في اليمين»[3]، وتقريرا لمعنى الترخص في تعين التكفير قبل الحنث خاصة، كمرتبة وسطى من مراتب هذه الرخصة يقول مقررا أن الظهار في حكم اليمين: «لكنه جعله يمينا كبرى ليس بمنزلة اليمين بالله؛ لأن تلك اليمين شرع الحلف بها فلم يعصِ في عقدها، وهذه اليمين منكر من القول وزور؛ ولأن هذه اليمين تركها واجب فكانت الكفارة عوضا عن ذلك؛ ولهذا كانت اليمين بالله لا توجب تحريم الفعل إلى التكفير، وهذه اليمين تحرم الحنث إلى التكفير، فلم يكن له أن يحنث فيها حتى يحلها ووجبت الكفارة الكبرى»[4].

وجماع ذلك نجده في قوله: «فمن حلف أن لا يفعل خيرا، أو حلف

---

(١)العبارة التي بين القوسين وردت في النسخة المطبوعة من "مجموع الفتاوى" هكذا: (فعل واجب أو ترك محرم) وقد أشرت سابقا إلى هذا عندما نقلت هذه العبارة أول مرة في ص ٦٧٢.

(٢)مجموع الفتاوى ٢٥٣/٣٥

(٣)مجموع الفتاوى ٣٣٢/٣٥

(٤)مجموع الفتاوى ٣١٧/٣٥

لا يفعل مباحا ثم ندم وأراد فعله فله أن يفعله ويكفر يمينه (**مرتبة التخيير بين تقديم الكفارة وتأخيرها**)، وكذلك من حلف ليفعلن شرا لا تكون يمينه محرمة عليه ولا موجبة عليه (**مرتبة الإلزام بالتكفير قبل الحنث**)، وأما إن حلف ليفعلن واجبا أو ليتركن محرما فهذه اليمين مؤكدة لما أمر الله به ورسوله ﷺ وهو قبل اليمين لم يكن له أن يعصي الله فكيف إذا حلف ليطيعنه لكنه إن عصاه فقد خالف أمر الله ونكث عهده فعليه أن يتوب من مخالفة أمر الله وعليه كفارة يمينه وإن كان في تلك المخالفة عقوبة أو كفارة لزمته (**مرتبة التكفير بعد الحنث خاصة**)»[(١)].

ثالثا: قابلية اليمين للفسخ والتحليل

يقول ابن تيمية وهو يرد على الأحناف اعتبارهم اليمين من العقود غير القابلة الفسخ: «... والأيمان المنعقدة تقبل التحلة كما قال تعالى ﴿قَدۡ فَرَضَ ٱللَّهُ لَكُمۡ تَحِلَّةَ أَيۡمَٰنِكُمۡۚ﴾ [التحريم٢]»[(٢)]، وهذا الكلام هو ما يشير صراحة إلى اعتبار ابن تيمية اليمين من حيث الأصل عقدا قابلا للفسخ، كما يعني تقييده لها في هذا الموضع (بالمنعقدة) التفريق في هذه الخاصية بين المنعقد من الأيمان وغير المنعقد، فإذا أخذنا في اعتبارنا – مع ذلك – ما سبق أن قررناه من تقسيمات ابن تيمية للعقود والاعتبارات التي يراعيها في منهجه ذلك توصلنا إلى نتيجة مفادها: أن ابن تيمية يفرق بين أنواع الكفارة قبل الحنث أو بعده بناء على قابلية اليمين للفسخ والتحليل أو عدم قابليتها لهما على أساس رأيه الذي سبق أن شرحته في كون التكفير الحاصل قبل الحنث يحلل اليمين بمعنى أنه يفسخ مقتضاها كما تفسخ بقية أنواع العقود

---

(١)العقود ص ٣٧

(٢)مجموع الفتاوى ١٤/ ١١٨

وأما بعد الحنث فلا يمكن فسخ العقد لوقوع موجبه وما هو واقع بالفعل يستحيل رفعه، وعلى هذا الأساس فلا يمكن أن يحل العقد بالكفارة القبلية إلا إذا كان قابلا بطبيعته العقدية للفسخ كالبيع قبل لزومه نظرا لطبيعة تلك الكفارة، وأما إذا لم يكن العقد ممكن الفسخ لعدم انعقاده أصلا كالعقود الباطلة غير المنعقدة أو للزومه كالعقود الصحيحة اللازمة كالبيع الصحيح اللازم ونحوه ففي هذه الحالة لا يمكن فسخه ورفع موجبه بالكفارة القبلية التحليلية، ومع ذلك تبقى الكفارة مشروعة فيه ما دام منعقدا والكفارة كما قلنا تدور مع الانعقاد وعدمه ولكنها كفارة يقتصر دورها على مجرد رفع إثم المخالفة أو تخفيفها وقد سبق في ضابط "موجب الأيمان من جهة اللفظ الوفاء" أن بينت وجه كون بعض الأيمان قابلة للفسخ وبعضها غير قابل له ووجه التكفير في كل واحد من النوعين فكان ذلك أحد أهم الركائز التي بنى عليها ابن تيمية تفريقه بين تحليل اليمين التي شرع الله تحليلها وبين وجوب التكفير في الأيمان غير المحللة، وعلى هذا فابن تيمية يقسم الأيمان والنذور بحسب قابليتها للفسخ والتحليل وعدم قابليتها لهما إلى قسمين يبني عليهما تقسيمه لأنواع الكفارة كما يقضي به هذا الضابط، على النحو التالي:

القسم الأول: الأيمان والنذور التي تفسخ أو تحل وجوبا أو جوازا

سبق أن بينت حين ذكرت تقسيم ابن تيمية للعقود في مستهل هذا البحث، أن شيخ الإسلام يفرق بين العقود من حيث الانعقاد وعدمه، كما يفرق في المنعقد بين الصحيح وغير الصحيح، وفي الصحيح بين اللازم وغير اللازم، وقد أشرت حينئذٍ إلى اتفاق ابن تيمية مع الحنفية في هذا المسلك، (فالمنعقد غير الصحيح) عند ابن تيمية يقابل (الفاسد) عند الحنفية، وهو يشبه (غير المنعقد الباطل) في عدم جواز الوفاء بمقتضاه لعدم صحته، ويفارقه في أنه يترتب عليه من الأحكام ما لا يترتب على

الباطل كجريان الفسخ فيه، ومن هنا أشبه (الصحيح غير اللازم)، ولكنه فارقه أيضا في كونه واجب الفسخ بينما (غير اللازم) جائز الفسخ، ففي حين يخير العاقد في العقد الجائز بين فسخه أو إتمامه كالبيوع الجائزة يجبر في (العقد الفاسد وغير الصحيح) على الفسخ وجوبا، وبهذا يظهر لنا أن العقود التي يجري فيها الفسخ ومنها الأيمان والنذور وجوبا أو جوازا نوعان:

(١) المنعقد غير الصحيح، وقد سبق أن بينت أنه وفق رأي ابن تيمية ما توفرت فيه شروط الانعقاد ولكنه وقع غير صحيح؛ ولهذا لا يترتب عليه مقصوده لعدم صحته وتلزم فيه الكفارة لانعقاده وهو شبيه بمفهوم الفاسد عند الحنفية ومن هذا القسم ما أبطله الشارع من الأيمان والنذور كاليمين على فعل محرم أو ترك واجب وكنذور المعصية، وهذا النوع يلزم الحالف تحليلها بالكفارة فورا والحنث فيها وصولا إلى مقصود الشارع من الطاعة التي تحول هذه العقود دونها فهو من النوع الذي يفسخ ويحل وجوبا.

(٢) المنعقد الصحيح غير اللازم ومن هذا النوع الأيمان والنذور التي لا يترتب على الحنث فيها أو الوفاء بها معصية وهي اليمين على المباح والمستحب والمكروه فهي عقود يجوز فسخها؛ إذ يمكن للحالف أن يحلها ويخرج من تبعتها بالكفارة التي جعلها الله تحلة لهذا العقد الذي عقد به وله كما يحل عقد البيع ويفسخه بالخيار أو الإقالة أو نحو ذلك، لما جعل الشارع تلك وسائل لتحليل هذه العقود.

القسم الثاني: الأيمان والنذور التي لا تفسخ ولا تحل لا وجوبا ولا جوازا

بقي من أنواع العقود حسب تقسيمات ابن تيمية لها نوعان وهما غير قابلين للفسخ والتحليل، إما لعدم الانعقاد والعقد غير المنعقد لا يمكن

فسخه إذ الفسخ من لوازم المنعقدات فلا يقال للبيع الباطل غير المنعقد إنه مفسوخ أو واجب الفسخ لأنه غير قابل لهما، كما لا يقال عن الحجر إنه غير مبصر؛ لأن الإبصار ليس من شأنه فنفيه عنه لا معنى له، وهذا ما أشار إليه الجصاص عندما ذكر أن العقد لا يسمى عقدا إلا إذا كان قابلا للحل لأن العقد ضد الحل فما لا نظير له من الحل لا يكون عقدا[1]، وكما لا يكون العقد قابلا للفسخ لعدم انعقاده كذلك لا يكون قابلا له للزومه وعلة هذا قريبة من علة ذلك، فعدم الانعقاد حال دون إمكانية الفسخ لعدم القابلية الأصلية في العقد للفسخ واللزوم حال دون إمكانية الفسخ لطبيعة الإلزام الطارئة على العقد؛ إذ الإلزام مناقض لإمكانية الفسخ إذ معنى إمكانية الفسخ الجواز بحيث يمكن العاقد فسخه وإتمامه، ويبقى الفرق بين العقدين الباطل واللازم في أن اللازم يلزم الوفاء به بينما لا يجوز الوفاء بالباطل وبهذا يظهر أن العقود غير القابلة للفسخ ومنها الأيمان والنذور نوعان:

(١) غير المنعقد، وقد سبق أن ذكرت أنه يعني عند ابن تيمية العقد الذي لم ينعقد بأصله كبيع الميتة والخمر وكالأيمان والنذور الشركية، أو لم ينعقد لتخلف القصد الصحيح إلى العقد كنكاح التحليل وكيمين اللغو والغموس فهذا العقد لا يقبل الفسخ لأنه لم ينعقد أصلا فلا اعتبار له في الشرع ولا يترتب عليه أي حكم ووجوده كعدمه.

(٢) والمنعقد الصحيح اللازم وهو العقد الذي توفرت فيه شرائط الانعقاد والصحة فانعقد صحيحا لازما فلا يملك العاقد فسخه باختياره كالبيع الصحيح بعد الخيار والنكاح الصحيح اللازم، ومن هذا القسم

---

(١)انظر: أحكام القرآن للجصاص ٢٨٦/٣، وقد سبق أن نقلت نص كلامه هذا في ص ٥٩١.

الأيمان والنذور اللازمة وهي التي يجب الوفاء بها كاليمين على فعل الواجب وترك الحرام وكنذور التبرر فهذا النوع غير قابل للفسخ للزومه ووجوب الوفاء بموجبه.

أنواع الكفارة عند ابن تيمية

وبعد أن عرفنا هذه الأسس التي كانت منطلق شيخ الإسلام ابن تيمية في تقسيمه لكفارة اليمين وتفريقه بين أقسامها يحسن أن نتحدث بشيء من التفصيل عن هذه الأنواع لنتعرف على خصائصها ومميزاتها والفروق بينها مما يكون جمعا لما سبق نثره في التمهيد لهذا التقسيم، فأقول وبالله تعالى التوفيق:

القسم الأول: الكفارة المحللة: "الكفارة قبل الحنث تحل عقد اليمين"[(١)]

هذه العبارة هي صيغة ضابط غير حرفية استخرجتها من فقه ابن تيمية، والنظرة الأولى إلى هذا النص تفيد ما يلي:

أولا: أن هذه الكفارة محلها ما بعد اليمين وقبل الحنث.

ثانيا: أن طبيعة هذه الكفارة حل عقد اليمين بكل ما يعني الحل من الفسخ وإلغاء تبعة العقد.

وإذا أفسحنا لابن تيمية المجال فإنه يتولى بنفسه -رحمه الله- شرح مفهوم هذه الكفارة لنا، وما علينا بعدئذٍ إلا أن نتأمل كلامه بدقة وترو لنستخلص منه المعاني الدقيقة، ونستخرج منه المفاهيم العميقة، بالشكل الذي يعطينا التصور الكامل لهذا النوع من كفارة اليمين، ويؤكد لنا قول ابن تيمية به ورأيه فيه، يقول رحمه الله: «وقوله: "أحلف بالله أو بكذا" في معنى قوله أعقده بكذا وألصقه به؛ ولهذا يسمى المصاحب "حليفا"، كما

---

(١)انظر لهذا الضابط: مجموع الفتاوى ٣٢١/٣٥.

كان يقال لعثمان حليف المحراب وعلته لا يتخلف؛ ولهذا قيل إن الباء لإلصاق المحلوف عليه بالمحلوف به، وإنما أتى بلام القسم توكيدا ثانيا كأنه قال: "ألصق (وأعقد)[1] بالله مضمون قولي لأفعلن" ولهذا **سمي التكفير قبل الحنث " تحلة " لأنه يحل هذا العقد الذي عقد بالمحلوف به، مثل فسخ البيع الذي يحل ما بين البائع والمشتري من الانعقاد**، فالشارع جعل الأيمان من باب العقود الجائزة بهذا البدل، لا من اللازمة مطلقا، كما كان العقد بين المحلوف عليه، والمحلوف به هو الله سبحانه سوغ سبحانه لعبده أن يحل هذا العقد الذي عقد لي وبي بالكفارة والتي هي عبادة وقربة، وكان العبد مخيرا بين تمام عقده، وبين حله بالبدل المشروع؛ إذ كان العبد هو الذي عقد هذا المحلوف عليه بالله سبحانه، كما كانوا في أول الإسلام مخيرين بين الصيام الذي أوجبه وبين تركه بالكفارة، وكما أن المعتمر في أشهر الحج إذا أراد أن يحج من عامه، مخير بين أن ينشئ للحج سفرا وبين أن يتركه بهدي التمتع، فهو مخير في إكمال الحج بالسفر أو بالهدي»[2].

وابن تيمية في هذا القول يؤصل المعاني التالية:

أولا : أن اليمين عقد من العقود

وهو الأمر الذي سبق أن شرحته بالتفصيل عند حديثي حول نظرية العقود عند ابن تيمية، فلا داعي لإعادة شرحه هنا.

ثانيا : أن هذه الكفارة تختص بالأيمان القابلة للفسخ

في قول ابن تيمية: "فالشارع جعل الأيمان من باب العقود الجائزة

---

(١)في المطبوعة (وأعتقد) والسياق يدل على أن ما أثبته هو الصحيح.

(٢)مجموع الفتاوى ٣٢١/٣٥

بهذا البدل لا من اللازمة مطلقا" إشارة إلى أن مجال هذه الكفارة هو الأيمان والنذور القابلة للفسخ والتحليل وهي الصحيحة غير اللازمة كما سبقت الإشارة، والمنعقدة غير الصحيحة أيضا فهي داخلة في اختصاص هذه الكفارة، كما ذكرت آنفا، وقد أشار ابن تيمية إلى دخول هذه في اختصاص هذه الكفارة وهو يقرر أن مشروعية تحليل يمين المعصية كيمين الإيلاء هو من مظاهر رحمة الله بعباده ومغفرته لزلاتهم وذنوبهم، يقول رحمه الله: «فعلم أن كون اليمين على معصية لم يكن موجبا عندهم أنه لا كفارة فيها، وقد قال تعالى في آية الإيلاء: ﴿فَإِن فَآءُو فَإِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ [البقرة٢٢٦]، ولم يكن تركه ذكر الكفارة هنا بمسقط عنه الكفارة كما ظن طائفة من الناس، وهو القول القديم للشافعي، لاسيما مع قوله ﴿فَإِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ ؛ فإنه قد قال في الآية الأخرى ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ لِمَ تُحَرِّمُ مَآ أَحَلَّ ٱللَّهُ لَكَ تَبْتَغِي مَرْضَاتَ أَزْوَٰجِكَ وَٱللَّهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ۝١ قَدْ فَرَضَ ٱللَّهُ لَكُمْ تَحِلَّةَ أَيْمَٰنِكُمْ﴾ [التحريم١-٢] فلم يكن ذكر المغفرة والرحمة بمسقط عنه الكفارة بل فرض الكفارة عليه من مغفرته ورحمته، **فإنه بذلك حل عقد اليمين ولولا ذلك لكانت معقودة لا سبيل إلى حلها**، وهذا خلاف موجب المغفرة والرحمة وأما تحليلها بالكفارة فهو من مغفرته سبحانه ورحمته»[١]، ونذر المعصية في هذا كيمين المعصية وبهذا صرح ابن تيمية في قوله: «...وبخلاف نذر المعصية فإن الله نهاه عن فعله فهذا تحل الكفارة عقد يمينه كما تحل عقد يمينه على فعل مباح»[٢]، وفي هذا القول فوق دلالته على اشتراك أيمان ونذور المعصية في حكم التحليل دلالته

---

(١) العقود ص ٥٣

(٢) العقود ص ٦٨

على اتفاق حكم الكفارة بالنسبة للأيمان الجائزة وغير الصحيحة، وهذا ما يدل عليه تشبيهه نذر المعصية وهو عقد غير صحيح كما ذكرنا بيمين المباح وهي عقد جائز وهذا ما سبق أن قررناه، والله أعلم.

وقدرة هذه الكفارة على فسخ ما هو قابل للفسخ هو ما جعلها تشبه فواسخ العقود وتدخل في الإنشاءات، وبهذا اختلفت الكفارة في هذا القسم عن الكفارة في القسم الثاني فهي هناك لا تدخل على الإنشاءات ولا يمكنها أن ترفع العقد بعد انعقاده، بل يختص دورها فقط على مجرد رفع الإثم المترتب على المخالفة التي تضمنها هذا العقد، وهذه المهمة هي المهمة الأصلية للكفارة؛ ولهذا كانت محل وفاق بين العلماء، وجاءت عبارة ابن تيمية في بعض المواضع موهمة بانحصار دور كفارة اليمين فيها، وهذا ما سيظهر أكثر في موضعه من القسم الثاني للكفارة إن شاء الله.

ثالثا: لا يفسخ العقد إلا في حال قيامه

العقود القابلة للفسخ لا يمكن أن يلحقها الفسخ أو الحل إلا في حالة سريان العمل بموجبها، أي عندما تكون لا تزال في حالة انعقاد؛ لأن الحل يستلزم معقودا يمكن حله، ولا يكون العقد معقودا إلا ما دام لم يتعرض لما يوجب حله أو إلغاء العمل بموجبه، وأما إذا اعتراه شيء من ذلك كالبيع الذي طرأ عليه ما يقتضي فساده أو بطلانه فلا يقال للبيع في مثل هذه الصورة مفسوخا بموجب جديد، إذ قد حل وفقد خاصية الانعقاد التي يتعلق بها الفسخ والحل، وكذا الحال بالنسبة لليمين بعد الحنث لا معنى لحلها بعدئذٍ لأن انعقادها قد حل بالحنث وزال موجبه، فلم يبق ما يحل بالكفارة بعد ذلك؛ ولهذا قال ابن تيمية: «التحلة لا تكون بعد الحنث؛ فإنه بالحنث تنحل اليمين، وإنما تكون التحلة إذا أخرجت

قبل الحنث لتنحل اليمين، وإنما هي بعد الحنث كفارة؛ لأنها كفرت ما في الحنث من سبب الإثم لنقض عهد الله»[١]، ومثله قول الزركشي: «متى حصل حنث حصل انحلال»[٢]، وأما البيع قبل الفساد أو البطلان[٣] واليمين قبل الحنث فيمكن فسخهما وإيقاف العمل بموجبهما بالخيار في البيع مثلا وبالكفارة في اليمين وهذا ما عناه ابن تيمية هنا بقوله: "ولهذا سمي التكفير قبل الحنث (تحلة) لأنه يحل هذا العقد الذي عقد بالمحلوف به"؛ ولنفس هذا المعنى - وهو كون الحل والفسخ مرتبطا بالانعقاد - لم يكن في يمين اللغو كفارة؛ لأنه لا عقد فيها يحتاج إلى الحل، فاللاغي في يمينه لم يعقد قلبه على قصد اليمين بينه وبين المحلوف به فلم يكن ثم ما يوجب الكفارة التي تحل هذا العقد[٤]، وحل اليمين بعد الحنث فيها كتكفيرها قبل عقدها -إذ العقد بعد زواله يعود كما كان قبل قيامه - كلاهما لا يسوغ؛ ولهذا قال بعض التابعين[٥] في مسألة الطلاق قبل النكاح: «إنما النكاح عقدة تعقد والطلاق يحلها وكيف تحل عقدة قبل أن تعقد»[٦]، كذا اليمين لا يمكن حلها قبل عقدها كما لا يمكن حلها بعد حلها؛ ولهذا لا تكون كفارة حل اليمين إلا قبل الحنث، والله أعلم.

---

(١)مجموع الفتاوى ٢٥٢/٣٥

(٢) المنثور ٧٣/٢

(٣) على معنى ترادفهما بمعنى في حالة الانعقاد.

(٤)انظر: مجموع الفتاوى ٢٧٦/٣٥.

(٥)هو سماك بن الفضل الخولاني الصنعاني، قال الذهبي "شيخ صدوق"، وقال عنه الثوري: لا يكاد يسقط له حديث لصحته"، أخرج له أبو داود والترمذي والنسائي عن وهب بن منبه (انظر: سير النبلاء ٢٤٩/٥، تهذيب الكمال ١٢٥/١٢).

(٦) السنن الكبرى للبيهقي ٣٢١/٧

رابعا : أن موجب اليمين والنذر المحللين بهذه الكفارة يعتبر ملغىً كأنه لم يكن

متى ما تم فسخ العقد بهذه الصورة، وحلت اليمين بهذا الوجه الذي شرحته، فقد أصبح موجبها ملغىً كأن لم يكن، وغدا ما كان لازما من الإيجاب أو التحريم غير لازم، كما أن العقود المفسوخة تعتبر لاغية الاعتبار، ويصبح ما يلزم بها غير لازم؛ ولهذا قال: "مثل فسخ البيع الذي يحل ما بين البائع والمشتري من الانعقاد"، فاليمين بعد حلها لا يبقى على عاقدها إثم ولا حرج بفعل ما التزم بتركه، ولا بترك ما التزم بفعله، كما أن بائع السلعة بعد فسخ البيع يحل له ما حرم عليه بالبيع، ويحرم على المشتري ما حل به، إذ قد أصبح العقد وكأنه لا وجود له، فلا وجود لآثاره كذلك، والعلة في الكل ارتفاع الموجب الذي كان يقضي به العقد وعودة الحال إلى البراءة الأصلية إذ ما يقضي به العقد كان خلاف الأصل، فلما زال العقد بالفسخ والحل عاد الأمر إلى أصله ووجب العمل بالبراءة الأصلية.

القسم الثاني: الكفارة الماحية: " الكفارة بعد الحنث تكون لرفع إثم مخالفة العقد"[1]

وهذه صياغة شبه حرفية لضابط يتولى جانب التكفير بعد الحنث ويبين مفهومه ومعناه، ويفيد بهذا النص أمرين كسابقه، وهما:

أولا: أن هذه الكفارة مكانها بعد الحنث في اليمين.

ثانيا: أن طبيعة هذه الكفارة هي رفع الإثم الذي انطوت عليه مخالفة عقد اليمين بالحنث فيه، ولا تفيد حل هذا العقد ولا رفع موجبه.

(١)انظر لهذا الضابط: مجموع الفتاوى ٣١٨/٣٥، ٣٣٢

وكما تولى شيخ الإسلام ابن تيمية شرح الضابط السابق الذي يضبط لنا مفهوم القسم الأول من كفارات الأيمان كما يراها رحمه الله، فلنستمع إليه وهو يقوم بنفس المهمة لهذا الضابط الذي يؤدي نفس الدور بالنسبة للقسم الثاني من هذه الكفارات، يقول: «...يوضح ذلك أن الظهار لو كان إنشاء محضا لأوجب حكمه، ولم يكن فيه كفارة؛ إذ **الكفارة لا تكون لرفع عقد أو فسخ وإنما تكون لرفع إثم المخالفة التي تضمنها عقده**؛ ولهذا لما كان كل من عقد اليمين وعقد الظهار لا يوجب الكفارة إلا إذا وجدت المخالفة علم أنه يمين»[1].

وحتى نستطيع أن نحصل على تصور صحيح ومتكامل حول هذه الكفارة، كما يراها ابن تيمية وكما نرى في هذا الضابط، يجب أن نستحضر كل ما سبق أن ذكرناه في هذا الصدد، من أول ما نقلناه عن ابن تيمية من نقول تفيد قوله بنوعي الكفارة هذين، ومرورا بتفريقه بين التحلة والتكفير وما يبنيه على ذلك التفريق، واعتباره الرخصة في كفارة اليمين ذات مراتب متفاوتة بحسب وقت إخراجها، قبل الحنث أو بعده أو التخيير بينهما، وانتهاء بنظرته إلى قابلية العقد يمينا أو نذرا للحل والفسخ وعدم قابليته لهما، وما يبنيه على ذلك من تفريق بين نوعي الكفارة وموضع إخراجها، يجب أن نضع كل هذه المفاهيم والمعطيات أمام أعيننا ونحن نسير خلال بياننا لمفهوم هذه الكفارة محددين وشارحين، مستدلين ومقررين، فنقول وبالله التوفيق:

أولا : هذه الكفارة من خصائص العقود غير القابلة للفسخ

سبق أن بينا كون اليمين عقدا من العقود وقد شرحنا وجه كونها عقدا

---

(١)مجموع الفتاوى ٣١٨/٣٥

كما بينا ضرورة استحضار هذا المفهوم عند تقرير مفهوم معنى الكفارة بشقيها التحليلي والتكفيري، وكان ذلك من خلال تقسيمنا للعقود إلى منعقدة وغير منعقدة، والمنعقدة إلى صحيحة وغير صحيحة، والصحيحة إلى لازمة وغير لازمة، وبينا تعلق الكفارة التحليلية بما هو غير لازم أو غير صحيح من عقود الأيمان المنعقدة، بناء على قابلية تلك العقود للفسخ والتحليل، وهو ما جعلها تتناسب مع تلك الكفارة ذات الصفة التحليلية التي هي أقرب لمعنى الفسخ، كما أشرنا إلى أن عقود الأيمان غير المنعقدة والمنعقدة الصحيحة اللازمة غير قابلة للفسخ، أما الأولى فلأنها غير منعقدة ولهذا لا يترتب عليها شيء، لا كفارة ولا غيرها، وأما الثانية فللزومها؛ ولهذا يلزم الوفاء بها، ولا يشرع تحليلها، وتلزم بها الكفارة في حالة الحنث فقط، وهي الكفارة التكفيرية، وهي التي نحن بصدد الحديث عنها، وذلك في حالة الحلف على فعل واجب أو ترك محرم، فلا تشرع فيها كفارة التحلة لإفضائها إلى المعصية والرخصة لا تكون وسيلة إلى المعصية فهذا النوع من العقود واجب الوفاء فلا يشرع تحليله للزومه، وفي هذا النوع من الأيمان لا تشرع كفارة التحليل، كما يقول ابن تيمية: «وأما يمينه عليها فيجب الوفاء به فالكفارة لا تحل ذلك العقد»[1]، وإنما يشرع فيها هذا النوع من كفارات الأيمان وهي الكفارة التي ترفع موجب المخالفة وتمحو الإثم أو تخففه كنوع من العقوبة والتطهير؛ ولهذا يقول ابن تيمية: «... ولذلك كان من حلف لا يفعل واجبا كالمولي عليه كفارة يمين»[2]، وهي مع ذلك لا أثر لها بالنسبة للمعصية التي انطوت عليها اليمين من حيث المحلوف عليه فتلك شأنها أمر آخر يختلف بحسب المعصية

---

(١) انظر: العقود ص ٦٨

(٢)العقود ص ٥٠

المحلوف عليها فعلا أو تركا إن كان وقع فيها، فمن المعاصي ما تمحوه أنواع معينة من الكفارات الخاصة أو المقدرة، كصغائر الذنوب التي تمحوها الصلوات الخمس والجمعة إلى الجمعة والصدقات ونحوها ومنها ما لا يزيلها إلا التوبة الخاصة المستجمعة الأركان المكتملة الشروط[١]، وهذا معنى قول ابن تيمية: «وأما إن حلف ليفعلن واجبا أو ليتركن محرما فهذه اليمين مؤكدة لما أمر الله به ورسوله ﷺ وهو قبل اليمين لم يكن له أن يعصي الله فكيف إذا حلف ليطيعنه لكنه إن عصاه فقد خالف أمر الله ونكث عهده فعليه أن يتوب من مخالفة أمر الله وعليه كفارة يمينه وإن كان في تلك المخالفة عقوبة أو كفارة لزمته»[٢]، فيبقى دور هذه الكفارة مع هذا كله مرتبطا ارتباطا وثيقا بمخالفة مقتضى اليمين، بدليل أنه إذا لم تحصل منه هذه المخالفة فلا تلزمه هذه الكفارة باتفاق[٣]، ولهذا قال ابن تيمية هنا: "لما كان كل من عقد اليمين وعقد الظهار لا يوجب الكفارة إلا إذا وجدت المخالفة علم أنه يمين"، فإذا بقي على موجب يمينه فلا كفارة عليه بغض النظر عما هو عليه من معصية أو طاعة فمن حلف ليفعلن حراما أو ليتركن واجبا فلا كفارة عليه إذا فعل الحرام أو ترك الواجب، إذ لا حنث عليه لعدم المخالفة مع أنه عاصٍ بوفائه بيمينه ويجب عليه أن يحنث فيها ويلزمه أن يكفر لهذا الحنث الواجب كفارة تحليلية لكنه لا تلزمه هذه الكفارة ما لم يتحقق حنثه، وإنما كانت هذه الكفارة التكفيرية تكفر الذنب ولا تحلل العقد؛ لأن التحليل متعلق بجواز العقد وعدم

---

(١)انظر: العقود ص ٣٥-٣٦

(٢)العقود ص ٣٧

(٣)في موسوعة الإجماع ٩٩١/٣: "... فمن لم يحنث لا تلزمه كفارة بالإجماع المتيقن"

لزومه، حتى يكون قابلا للفسخ والتحليل وهذا ما لا يتوفر في هذه الأيمان التي لم يشرع تحليلها، فكانت في اعتبار الشرع عقودا لازمة؛ ولهذا خالف الظهار هذه اليمين اللازمة فوجب فيه التكفير قبل الحنث وهو تكفير تحليلي بالنسبة له،مع كونه عاصيابهذه اليمين ولكن وجه اختلافه في كونه عقدا غير لازم؛ ولهذا كان المظاهر مخيرا بين المضي في موجب يمينه بطلاق زوجته وبين التكفير والعود إليها[1]؛ فأشبه بذلك العقود الجائزة التي يشرع تحليلها فكانت كفارته تحلة ليمينه كما أن الحنث فيه طاعة ومن هنا أشبه يمين المعصية، فكانت كفارة الظهار تحليلية مراعاة لشبهها بالأيمان الجائزة،وكانت كفارة يمين المعصية تحليلية مراعاة لشبهها بالظهار من حيث كون الحنث فيها طاعة، وبهذا يظهر أن الظهار فيه من اليمينين: الجائزة وغير الصحيحة،ففيه من الجائزة جوازه ومن غير الصحيحة المعصية في عقده والطاعة في حنثه فأشبهت الاثنتين وشابهتها الاثنتان، وأما الحالف على فعل واجب أو ترك محرم فلا يشرع له تحليل يمينه ابتداء لما يفضي إليه ذلك من خلاف مقصود الشارع ومع ذلك فلو خالف موجب يمينه وأتى ما حلف على تركه من الحرام أو ترك ما حلف على فعله من الواجب وجبت عليه كفارة التكفير لمخالفة مقتضى يمينه مع كونه عاصيا بهذا الحنث، وذلك لأن هذه الكفارة ليست تكفيرا لهذه المعصية، بل هي خاصة بجانب اليمين وما فيها من المخالفة وحسب، ويبقى الجانب الآخر المتعلق بهذه المعصية التي ارتكبها بإتيانه الحرام أو تركه الواجب، وهذا معنى قول شيخ الإسلام: «فإذا قال: والله لا أقتل أو لا أشرب الخمر أو لا أسرق أو لله علي أن لا أفعل هذا أو علي عهد الله أن لا أفعل هذا أو أعاهد الله أن لا أفعل فإذا خالف هذا العهد كان ما أتى به

---

(١)انظر: مجموع الفتاوى ٣٥/٣٠٤

أعظم من أن ترفعه كفارة»[١]، ومقصوده بالإثم الذي لا يمكن أن ترفعه الكفارة هنا إثم هذه المحرمات التي ارتكبها[٢]، ومع ذلك فالكفارة واجبة عليه بعد حنثه، ولكنها لا تحلل هذا العقد غير القابل للتحليل، وأما دورها فينحصر فيما يأتي بيانه في "ثانيا".

واختصاص هذه الكفارة بما لا يقبل الفسخ من العقود سببه عدم قدرتها على حل وفسخ ما هو معقود بالفعل؛ ولهذا لا تدخل في صيغ العقود وما في حكمها من الصيغ المغلب عليها الصفة الإنشائية، وتختص بما تغلب فيه الصفة الخبرية وإن كان فيه قدر من الإنشاء، ومن هنا أشبهت الكفارة الاستثناء، في عدم دخولهما في الإنشاءات، كما سيأتي بيانه إن شاء الله.

ثانيا : هذه الكفارة ترفع الإثم ولا تحل العقد

الكفارة في هذا الموضع لا ترفع عقد اليمين ولا تفسخه، وإنما ينحصر دورها في مجرد رفع الإثم الذي أوجبته المخالفة التي وقع فيها الحالف بتخلف مقتضى يمينه؛ لما فيه من نقض للعقد المبرم بالله تعالى، وبهذا فارقت النوع الأول الذي يحل العقد ويفسخ مقتضاه كما تفسخ سائر العقود غير اللازمة، وإنما لم تكن في هذا القسم كذلك لورودها على عقد لازم غير قابل للتحليل، كما سبق أن وصفت في "أولا"، وهذا معنى قول ابن تيمية هنا: "الكفارة لا تكون لرفع عقد أو فسخ وإنما تكون لرفع إثم المخالفة التي تضمنها عقده".

وإذا تأملنا السياق الذي ذكر فيه ابن تيمية هذه الكفارة نجده قد

---

(١) العقود ص ٦٨

(٢) وقد سبق شرح هذا المعنى مستوفى في ضابط " موجب الأيمان من جهة اللفظ الوفاء ".

أوردها في معرض تطبيقه على الظهار وهو يرمي إلى إثبات كون الظهار لا ينشئ حكما بالتحريم يلزم رفعه بالكفارة، معللا ذلك بكون الكفارة لا يمكنها رفع الأحكام الإنشائية، لأن دورها يقتصر على مجرد رفع الإثم؛ ولهذا قال: "الظهار لو كان إنشاء محضا لأوجب حكمه ولم يكن فيه كفارة"، وإذا كنا قد سبق أن قررنا أن كفارة الظهار تجب قبل الحنث وأنها بذلك تحل عقده بحيث يصبح ما حرمه من زوجته بهذا العقد حلالا؛ لأن الكفارة أوجبت رفع تحريمه وهذا ما أكده بنفسه في نفس السياق بعد نفس الجملة بما لا يتجاوز أربعة أسطر، حين قال: «...فالكفارة ترفع هذا التحريم فلا يجوز الوطء قبل ارتفاعه»[1]، وقال في موضع آخر: «فلا يحل له أن يطأها حتى يكفر كفارة الظهار فيعتق رقبة فإن لم يجد فصيام شهرين متتابعين فإن لم يستطع فإطعام ستين مسكينا وإذا فعل ذلك حل له ذلك باتفاق المسلمين»[2]، فإن هذا يبدو فيه التناقض لأن ابن تيمية في الوقت الذي يقرر فيه أن الكفارة لا ترفع العقد ولا تفسخه، يقرر خلاف ذلك عندما يقول إنها تفسخ عقد اليمين كما يفسخ عقد البيع بين البائع والمشتري[3]، كما سبق أن نقلته عنه، وحين يقرر أنها تقوم بالفسخ فقط عندما تخرج قبل الحنث ينفي ذلك في الظهار الذي تتعين فيه قبل الحنث خاصة ثم يعود في نفس الوقت مباشرة فيؤكد أنه مع رأي الجمهور القائل بأن كفارة الظهار ترفع التحريم الذي أوجبه العقد فما معنى كل هذا؟.

إنني لا أجد لكل هذا تفسيرا، إلا إذا اعتبرنا أن الرفع الذي نفاه ابن تيمية عن الكفارة هنا غير الذي أثبته لها هناك، والتفريق بينهما لابد أن

---

(١)مجموع الفتاوى ٣١٨/٣٥

(٢)مجموع الفتاوى ٧/٣٤

(٣)انظر: مجموع الفتاوى ٣٢١/٣٥

يكون من خلال موضع إخراجهما، فالكفارة إذا أخرجت بعد الحنث لا ترفع العقد ولكن تكفر الإثم، وإذا أخرجت قبل الحنث فإنها ترفع العقد وتحل موجبه، فتكون الكفارة التي يقصدها بعدم رفع العقود الإنشائية، الكفارة التكفيرية التي تكون بعد الحنث خاصة؛ ولأن ذلك هو الأصل في كفارة اليمين - حتى كان هو محل الاتفاق - أطلق مفهوم الكفارة في هذا المعنى وكأنها لا تستعمل فيما سواه من التحليل والفسخ، وإن كانت تستعمل لتلك الأغراض باعتبارات أخر، قد لا تكون واردة في نفس السياق، وإلا فإن كفارة التحلة التي سبق لي وصفها تحل اليمين، وتعمل بنفس صورة عمل فواسخ العقود المختلفة؛ ولهذا كانت قادرة على الدخول على العقود الإنشائية، ومتمكنة من رفع موجباتها وفسخ انعقادها كما تفعل مثيلاتها تماما كما سبق أن قررته عن ابن تيمية وهذا الجواب يقدم لنا تفسيرا منطقيا يتلاءم تماما مع ما قررناه سابقا وما لا نزال نؤكده من مفهوم الكفارتين و ضرورة التفريق بينهما فابن تيمية يعني في هذا الضابط[1] الكفارة التكفيرية التي تخرج بعد الحنث في اليمين والعود في الظهار وهي الكفارة التي نعنيها بالحديث هنا، ويؤكد هذا المعنى أمران:

أولهما: ما صرح به بعد هذا مباشرة من أن كفارة الظهار ترفع التحريم الذي وقع على الزوجة بالظهار ولا معنى لكون ذلك إلا إذا وقع قبل الوطء؛ فإنه إذا أخرج الكفارة ثم وطئ زوجته فقد فعل مباحا وأتى حلالا، إذ أن التحريم قد زال أثره بالكفارة، وهذا بخلاف ما لو وطئ قبل التكفير فإنه يكون بذلك قد فعل منكرا وارتكب حراما؛ ولهذا قال ابن

---

(١)أعني ضابط " الكفارة بعد الحنث تكون لرفع إثم المخالفة"، الذي خصصت له هذا الحديث.

تيمية: «وأما أحمد والجمهور فعندهم موجب لفظه[(١)] الامتناع عن الوطء على وجه يكون حراما»[(٢)]، وكرر مرارا أنه لا يجوز له الوطء حتى يكفر[(٣)]، ومع هذا فلو كفر بعدئذٍ فإن الكفارة حينئذٍ، ترفع عنه إثم المخالفة التي تضمنها عقده وإن كان أثر المعصية التي ارتكبها بحنثه قبل التكفير يبقى قائما يحتاج إلى مكفر آخر قد يكون التوبة أو غيرها من ماحيات الذنوب، وأما دور الكفارة في هذا الموضع فهو مجرد "رفع إثم المخالفة التي تضمنها عقده"، ولهذا قال القرطبي: «لا يجوز للمظاهر الوطء قبل التكفير فإن جامعها قبل التكفير أثم وعصى ولا يسقط عنه التكفير»[(٤)].

ثانيهما: أن ابن تيمية مع كونه يرى وجوب كفارة الظهار قبل الحنث بالعود، إلا أنه يرى مع ذلك أنها لا تلزم إلا إذا صدر منه ما يدل على اختياره العود، ويقول: «فإذا أمسكها فلا يقربها حتى يكفر كفارة ظهار»[(٥)]، «فإذا أراد الدخول فإنه يكفر قبل ذلك»[(٦)]، «إذا أراد إمساك زوجته ووطئها؛ فإنه لا يقربها حتى يكفر»[(٧)]؛ لأنه يرى أن المظاهر مخير بين المضي في موجب ظهاره بتطليق زوجته وبين العود والتكفير، وعلى هذا فلا يتعين عليه أحدهما إلا باختياره، ولهذا يقول رحمه الله: «في

---

(١)أي: لفظ الظهار

(٢)مجموع الفتاوى ٣١٨/٣٥

(٣)انظر: مجموع الفتاوى ٥/٣٤، ٦، ٧

(٤)تفسير القرطبي ١٨٣/١٧

(٥)مجموع الفتاوى ٥/٣٤

(٦)مجموع الفتاوى ٣٤/ ٦

(٧)مجموع الفتاوى ٨/٣٤

الظهار يكون مخيرا بين التكفير وبين تطليقها فإن وطئها لزمته الكفارة لكن في الظهار لا يجوز له الوطء حتى يكفر؛ لأن الظهار منكر من القول وزور حرمها به»[١]، وهذا يعني أن كون كفارة الظهار متعينة قبل الحنث لا يلزم منه أنها لا يمكن أن تقع بعده بل هي لا تلزم حقيقة إلا بعده ككفارة اليمين، بدليل أنه إذا لم يعد فلا كفارة عليه[٢]، ولعل هذا ما جعل ابن تيمية هنا يشير إلى رأي الشافعي الذي يرى أن مجرد الظهار يوجب الكفارة، وهو ما لا يراه الجمهور ومعهم ابن تيمية كما تدل عليه عبارته هنا، وكما نص عليه في مواضع[٣]، كقوله: «إيجاب الكفارة بمجرد التحريم وإن لم يرد فعل ما حرمه ولا فعله إيجاب بلا دليل أصلا فلا يعرف هذا القول عن أحد من السلف وهو خلاف النص والقياس فإن الظهار وهو أغلظ التحريمات إنما تجب فيه الكفارة بالعود لا بمجرد اليمين»[٤]، وكل هذا يفيد أن كفارة الظهار تتعين قبل الحنث سبيلا لتحليل العقد كما تفعل نفس الشي بالنسبة لليمين إذا وقعت قبل الحنث، كما قال ابن قدامة: «العود هو الوطء فمتى وطئ لزمته الكفارة ولا تجب قبل ذلك إلا أنها شرط لحل الوطء فيؤمر بها من أراده ليستحله بها كما يؤمر بعقد النكاح من أراد حل المرأة»[٥]، وأما إذا وقعت بعد الحنث سواء في اليمين بالله أو الظهار، فإن دورها ينحصر في مجرد رفع الإثم، كما نص عليه ابن تيمية هنا، وقوله: "ولهذا لما كان كل من عقد اليمين وعقد الظهار لا يوجب

---

(١)مجموع الفتاوى ٣٥/٣٠٤

(٢)انظر: المغني ١١/٧٢

(٣)انظر: مجموع الفتاوى ٣٤/٥-٨

(٤) العقود ص ٧٣

(٥)المغني ١١/٧٣

الكفارة إلا إذا وجدت المخالفة علم أنه يمين" نص واضح في أنه يعني بهذه الكفارة التي أوردها في هذا السياق الكفارة التي تكون بعد الحنث لا قبله، فإن اليمين والظهار لا يوجبان الكفارة إلا بالحنث، أما اليمين فمحل اتفاق بين الفقهاء كما سبق، وأما الظهار فلم يخالف في ذلك إلا الشافعية، ومع ذلك فهي مشروعة قبله بالنسبة للظهار اتفاقا وبالنسبة لليمين لم يخالف إلا الحنفية على الوجه الذي سبق لي شرحه وكأنهما بهذا قد تساويا، في الاتفاق والاختلاف، واقتسما جانبي الكفارة ونوعيها وفاقا وخلافا، فكانت كفارة اليمين بعد الحنث وفاقا وقبله خلافا ضعيفا، وكانت كفارة الظهار قبل الحنث وفاقا وبعده خلافا ضعيفا كذلك، وبقي دور الكفارة في الموضعين هو محل بحثنا وهو متعلق غرضنا في هذا الموضع بقي مستفيدا من الوفاق وغير متضرر من الخلاف، فمتى وقعت الكفارة قبل الحنث فهي محللة لليمين رافعة لموجب العقد، ومتى وقعت بعد الحنث فهي رافعة للإثم الذي أوجبته مخالفة العقد ماحية لأثره، سواء كانت اليمين بالله أو غيرها من أيمان المسلمين وما في حكمها مما يجري فيه حكم الكفارة من العقود، والله أعلم.

وهذان الأمران أشار إليهما العلامة الشنقيطي وهو يفسر العود المقصود في آية الظهار، بعد أن سرد أقوال العلماء في المراد به، وبين معنى الآية على كل قول منها، ذكر ما يرجحه من ذلك قائلا: «الذي يظهر والله أعلم أن العود له مبدأ ومنتهى، فمبدؤه العزم على الوطء ومنتهاه الوطء بالفعل، فمن عزم على الوطء فقد عاد بالنية فتلزمه الكفارة لإباحة الوطء، ومن وطئ بالفعل تحتم في حقه اللزوم وخالف بالإقدام على الوطء قبل التكفير»[1]، وفي هذا تقرير واضح لما سبق أن بينته مفصلا من

---

(١)أضواء البيان ٩/٢٨٩

أن كفارة الظهار تجب قبل الحنث سبيلا لتحليل الوطء وحل عقد الظهار، ولكنها لا تتحتم حقيقة إلا بعد الحنث بالفعل وذلك بوقوع الوطء، ولكن يبقى إثم الإقدام على الحنث قبل التحليل قائما مع وجوب الكفارة رفعا لموجب المخالفة، ويبقى دور الكفارة في كل حالة هو دورها المقرر، فقبل الحنث تحل العقد، وبعده ترفع إثم المخالفة، والله أعلم.

ثالثا : هذه الكفارة لا تكون إلا بعد الحنث

سبق أن ذكرت أن هذه الكفارة لا تكون قبل الحنث وإنما تكون بعده، ولعلي أكون قد كررت هذا المعنى بما أحسبه كفيلا بتثبيته في ذهن القارئ وترسيخ معناه في هذا الضابط، ولكن ما لم أذكره بعد في هذا الصدد هو وجه كون هذه الكفارة بعد الحنث خاصة لا قبله ولهذا الأمر في رأيي سببان:

الأول: ارتباط هذه الكفارة بالحنث يجعل ورودها مرهونا بوجوده، ومعنى هذا أن رفع الإثم الذي هو عمل هذا النوع من كفارات اليمين لا يمكن أن يتأتى إلا في حال وجود الحنث، الذي هو الإثم المترتب على مخالفة مقتضى اليمين، وكما قلنا في النوع الأول أنه لا يكون إلا قبل الحنث؛ لأن حل العقد لا يتصور إلا في ظل قيام العقد واستمرار العمل بموجبه، كذلك هنا لا يمكن رفع إثم المخالفة وتكفير ذنب تخلف مقتضى اليمين إلا إذا كان هذا الذنب موجودا وكان هذا الإثم قائما حتى يمكن للكفارة أن تزيله وتمحوَ أثره، وهذا المأخذ في مفهوم كفارة اليمين هو ما حمل بعض العلماء على قصر التكفير على ما بعد الحنث كما فعل الحنفية عندما عللوا قولهم بعدم إجزاء الكفارة قبل الحنث بمثل قول صاحب "الاختيار والتعليل": «..ولأن الكفارة ساترة والستر يعتمد ذنبا أو جناية ولم

توجد قبل الحنث؛ لأن الجناية هي الحنث لما يتعلق به من هتك حرمة اسم الله تعالى»[١]، وقول الكاساني: «أمر ﷺ باليمين بالله تعالى فدل أن نفس اليمين ليس بذنب فلا يجب التكفير لها وإنما يجب للحنث لأنه هو المأثم في الحقيقة ومعنى الذنب فيه أنه كان عاهَدَ الله تعالى أن يفعل كذا فالحنث يخرج مخرج نقض العهد منه فيأثم بالنقض لا بالعهد ولذلك قال الله تعالى: ﴿وَأَوْفُواْ بِعَهْدِ اللَّهِ إِذَا عَاهَدتُّمْ وَلَا تَنقُضُواْ الْأَيْمَانَ بَعْدَ تَوْكِيدِهَا...﴾ الآية[النحل٩١]»[٢].

الثاني: أن اليمين المنعقدة تنحل بالحنث ولهذا لو قال لزوجته: إن خرجت بغير إذني فأنت طالق، ثم أذن لها مرة، وخرجت مرة بغير إذنه، فقال الشافعية لا حنث عليه مادام أذن لها ولو مرة واحدة لأنه بالإذن قد انحلت يمينه[٣]، وقال الجمهور: بل يحنث[٤]، وعلل القرافي ذلك بقوله: «اليمين لا تنحل إلا بالحنث ولم يحنث»[٥]، وعلى هذا فإن الكفارة الواقعة بعد الحنث لا يمكن أن تكون حلا لعقد اليمين ما دام قد حل بالحنث سلفا، فيبقى دور الكفارة بعدئذٍ محصورا في مجرد رفع إثم الحنث الواقع؛ ولهذا كانت الكفارة التي قبل الحنث بدلا عن الوفاء، والتي بعد الحنث ترفع إثم الحنث بمعنى أن المكفر قبل الحنث فعل ما يجب عليه

---

(١)الاختيار لتعليل المختار لابن مودود الموصلي الحنفي ٤/٤٩

(٢)بدائع الصنائع ٣/١٩

(٣)انظر: الأم ٨/٤٠٣، روضة الطالبين٨/٥٤

(٤)انظر: المبسوط ٨/١٧٣، شرح فتح القدير٥/١١١، كشاف القناع ٥/٣٠٨، الاختيارات، للبعلي، ص ٢٦٩، مختصر الفتاوى المصرية، ص ٥٤٣، منح الجليل ٣/٩١.

(٥)الذخيرة ٤/٣١

بفعله لبدله، والبدل قائم مقام المبدل، والمكفر بعد الحنث في الأيمان اللازمة لم يلتزم ما وجب عليه ولا بدله؛ إذ الواجب عليه الوفاء بموجب عقده حيث لم يشرع له تحليله، وبذلك يكون بمخالفته واقعا في الإثم الذي هو معنى الحنث، فكان دور الكفارة رفع هذا الإثم أو تخفيفه، وخلاصة هذا القول: أن هذه الكفارة البعدية، هي رافعة لهذا الحنث الواقع بالمخالفة، والكفارة القبلية بدل عن الوفاء يحلل العقد، وإذا حل العقد بالحنث قبل التكفير فلا يمكن حله مرة أخرى بالكفارة البعدية؛ ولهذا اقتصر دورها على رفع مقتضى الحنث، ولم يمكن أن تكون قبل الحنث؛ لأنها إذا كانت قبل الحنث حلت العقد، والعقد الذي تدخل فيه غير قابل للحل أصلا، ولعل هذا ما عناه ابن تيمية بقوله: «وإنما هي بعد الحنث كفارة؛ لأنها كفرت ما في الحنث من سبب الإثم لنقض عهد الله»[1]، والله أعلم.

ارتباط الكفارة بالاستثناء، وعلاقة ذلك بالضابط

التفريق بين نوعي الكفارة له أهمية كبرى بالنسبة لارتباط الاستثناء بالكفارة والعلاقة الوطيدة القائمة بينهما، وقد سبق أن أشرنا عند كلا النوعين: أن الأول منهما وهو الكفارة القبلية، في حكم جميع الفواسخ ومحللات العقود الأخرى وبينا وجه ذلك وتفصيلاته، والثاني وهو الكفارة البعدية هي التي تختلف عن بقية الفواسخ فلا تفسخ العقد ولا تحلله، ولقد ذكرنا أيضا أن هذه المهمة في الكفارة هي محل الإجماع بين الفقهاء، ولهذا اتفقوا على أنها لا تجب إلا بعد الحنث، واختلفوا في إخراجها قبله، وهذا ما جعل عبارة ابن تيمية تكاد تجزم بانحصار مهمة

---

(١)مجموع الفتاوى ٣٥/٢٥٢

الكفارة في مجرد رفع الإثم، وتنفي عنها المهمة الأخرى وهي تحليل العقد، عندما قال: «الكفارة لا تكون لرفع عقد أو فسخ وإنما تكون لرفع إثم المخالفة التي تضمنها عقده»[1]، وقد بينت انقسام الكفارة عند ابن تيمية إلى النوعين السابقين، ومع كل ذلك تبقى الكفارة بهذا المعنى - وهو رفع إثم المخالفة - لكل تلك الأسباب قوية الصلة بمفهوم كفارة اليمين، وجذورها أبعد غورا في أدلة مشروعيتها، وهي بهذا المعنى تلتقي مع الاستثناء بالمشيئة، الذي لا يرفع الإنشاءات، ولا يمكنه تحليل ولا فسخ العقود، كما سبق تقريره في قاعدة "الاستثناء لا يرفع الإنشاءات"، كما تلتقي به أيضا في المعنى الآخر الذي يحل عقد اليمين، ويفسخ مضمونها، ومن هنا تظهر أهمية هذا الضابط بالنسبة للكفارة والاستثناء، بما يقدمه من تفريق بين نوعي الكفارة، بحيث يمكننا أن ندرك أن الأصل في كفارة اليمين أنها لا تحلل العقد ولكنها تكفر الإثم؛ ولهذا سميت بهذا الاسم، وانعقد الإجماع على قيامها بهذا العمل، وعلى وجوبها في الموضع الذي تؤدي فيه هذا الدور بلا إشكال، وهو ما بعد الحنث، ومن هنا أشبهت الاستثناء الذي إذا دخل في اليمين لم توجب مخالفتها الإثم كذلك، فهو يمنعه ويرفعه كما تفعل الكفارة التكفيرية، وهذا لا يمنع أن من معاني الكفارة – التي تراد بها كما تقضي الأدلة والأصول – تحليل اليمين وفسخ العقود، إذا وقعت قبل الحنث خاصة، وهي بذلك توافق الاستثناء أيضا ولكن من جهة أخرى وكيفية غير الأولى، فهي بهذا المعنى تدخل على الصيغ ذات الصبغة الإنشائية، وهو ما لا يفعله الاستثناء، ولكنه يشبهها من حيث رفع عقد اليمين؛ ولتوضيح ذلك أقول:

سبق أن قررنا تشابه الكفارة والاستثناء في (رفع اليمين)، وهذا الرفع

---

(١) مجموع الفتاوى ٣١٨/٣٥

المنسوب إلى الكفارة ومعها الاستثناء على أنهما يقومان به بالنسبة لليمين المعقودة ذو شقين وجانبين يجب التفريق بدقة بينهما، فرفع اليمين إما أن يقصد به رفع موجب العقد بمعنى فسخه، كالفسخ الذي يجري في العقود التي يجري بها التعامل، بحيث يصبح العقد المفسوخ عديم الأثر لا يترتب عليه حكم ولا حق(١)، وإما أن يكون الرفع متوجها إلى شيء آخر غير ذات عقد اليمين، فيرفع الإثم الذي يترتب على المخالفة التي يقع فيها الحالف بمخالفته لمقتضى يمينه التي عقدها بالله أو لله، والفرق بين الرفعين واضح في معناهما وفيما يترتب عليهما، فبينما يعمل الأول في العقود ذات الصفة الإنشائية، وله أحكامه الخاصة التي يتم بحثها ضمن أبواب البيوع ونحوها وكيفية فسخ تلك العقود ورفع موجباتها، يختص الثاني بالعقود ذات الصفة الخبرية وهي عقود الأيمان التي تحمل معنى الإخبار المؤكد بمعظم، ومن الأول كفارة التحليل القبلية، ومن الثاني كفارة التكفير البعدية، وقد شابه الاستثناء الكفارة في الاثنين؛ فيرتفع موجب المخالفة المترتب على هذه العقود بالكفارة البعدية والاستثناء؛ كما يحل عقد اليمين بالكفارة القبلية والاستثناء أيضا؛ فالاستثناء فيه شبه من الكفارة بشقيها التكفيري والتحليلي، وفي كل من قسميها هذين شبه به من جهة خاصة يختلف بها عن الشبه من الجهة الأخرى، وبيان ذلك: أن الاستثناء سره ما فيه من التعليق كما أشار ابن تيمية ونقلته عنه مرارا، وهذا التعليق هو الذي جعله شبيها بالكفارة القبلية التي تحل اليمين من حيث كونه يمنع انعقاد اليمين ويجعل عقدها معلقا على هذا الشرط؛ فيكون عقد اليمين في حكم المنحل ما لم يتحقق ذلك الشرط، فيكون عاقده في حل

---

(١) انظر في معنى هذا الفسخ: قواعد ابن رجب ص ٥٦، وفيه يقول: " الفسخ يرفع حكم العقد بالكلية "

من جميع التزامات ذلك العقد، وهو نفس الدور الذي تقوم به الكفارة في شقها التحليلي على الوجه الذي سبق وصفه، كما يشبه أيضا الكفارة البعدية التي ليس لها القدرة على حل العقود ولا فسخ التزاماتها بعد عقدها وهي الكفارة البعدية، ووجه شبهه بها ما تقوم به من دور رفع إثم المخالفة، وهو الدور الذي نص عليه في الاستثناء حديث "من حلف على يمين فقال إن شاء الله فلا حنث عليه"[١]، ويظهر الشبه بينهما أكثر هنا في عدم دخولهما على الإنشاءات، فالكفارة البعدية لا تدخل عليها لعدم قدرتها على الحل والفسخ الذي تتطلبه الإنشاءات، كما لا يستطيع الاستثناء بالمشيئة أن يرفع حكم ما هو واقع بالفعل ويحل ما هو منعقد، ومن هنا كان سر شبهه بالكفارتين ضعف شبهه بكل واحدة منهما على حدة؛ فالحل الذي أشبه بموجبه الكفارة الأولى ضعيف؛ لأنه مجرد حل صوري؛ لأنه في الواقع لم يحل ما هو منعقد بالفعل، وإنما علق انعقاد ما لم ينعقد، وشبهه بالكفارة الثانية ضعيف لأنه لم يرفع الإثم بعد وقوعه في الواقع وإنما هو منعه أن يقع، وكل ذلك راجع إلى معنى التعليق في الاستثناء بالمشيئة الذي بنى عليه ابن تيمية عمله في عقود الأيمان فقال في شبهه بالكفارة التحليلية التي ترفع عقد اليمين: «الرفع إنما يكون إذا كان في المشيئة تعليق والتعليق إنما يكون فيما لم يقع بخلاف ما قد وقع»[٢]، كما قال في شبهه بالكفارة التكفيرية التي ترفع إثم المخالفة في عقد اليمين: «الاستثناء يعلق الفعل بالمشيئة فيصير المعنى ليكونن هذا إن شاء الله فإن لم يشأ الله لم يكن مخبرا بكونه فلا مخالفة فلا حنث»[٣]، وفي كلا القولين

---

(١)سبق تخريجه في ص٥٨٩.

(٢)مجموع الفتاوى ٣١٢/٣٥

(٣)مجموع الفتاوى٣٠٨/٣٥.

يظهر اعتماده في حل عقد اليمين، وفي رفع إثم الحنث على ما في الاستثناء من تعليق، وبذلك أشبه الاستثناء كلا نوعي كفارة اليمين من حيث فارق الأخرى، وكل ذلك اعتمادا على ما فيه من التعليق فهو يحل عقد اليمين بكونه يعلق انعقاده وبذلك أشبه كفارة التحليل، وفارقها في عدم دخوله على الإنشاءات التي تدخل هي فيها، وبذلك أشبه كفارة التكفير التي لا تدخل الإنشاءات بل تختص بالأخبار فترفع إثم مخالفة اليمين وذلك بما يعلقه من الإخبار على المشيئة، والله أعلم.

ويختار شيخ الإسلام ابن تيمية لشرح هذا المفهوم وتوضيحه (حكم الظهار)، ولقد سبق أن ذكرنا مرارا ما يمتاز به الظهار من حيث الحكم والعلة من شبه بشتى جوانب اليمين، وأنواعها المختلفة، المحللة منها والمكفرة، التي يشرع تحليلها قبل الحنث والتي يشرع تكفيرها بعده، ولعل هذا التميز هو ما جعل شيخ الإسلام يختاره ليضرب به المثل كحكم تطبيقي من أجل تثبيت مفهوم التحليل والتكفير في كفارة اليمين مؤكدا أن جريان الكفارة التكفيرية فيه دليل على أنه ليس عقدا إنشائيا محضا ينشئ التحريم في المحل المقصود، إذ لو كان كذلك لما أمكن لهذه الكفارة أن ترفع إثم المخالفة فيه فطبيعة العقود الإنشائية كما سبق لا تحتمل الرفع بتلك الكفارة لأنها واقعة وهي لا تملك القدرة على رفع ما هو واقع كما أن الاستثناء لا يرفع الإنشاءات، وهذا وجه الارتباط بين هذا الشق من الكفارة وبين الاستثناء، وهذه صورة تمثيله في هذا الحكم التطبيقي، كما يلي: الظهار ليس عقدا إنشائيا محضا ولهذا دخلته الكفارة التكفيرية التي لا تدخل في الإنشاءات ولا يمكنها رفع موجباتها، ودخله الاستثناء لنفس السبب، كما سبق تقريره في قاعدة "الاستثناء لا يرفع الإنشاءات".

وإذا كان كون العقد إنشاء محضا يمنع رفع موجبه بكفارة التكفير، فإن كونه خبرا لا يمنع حله بكفارة التحليل، سيما والظهار كعقود الأيمان

كلها فيه شوب من الإنشاء والإخبار كما مر؛ ولهذا فإذا أخرجت كفارة الظهار قبل العود أفادت حل الزوجة ورفع التحريم الذي أوجبه ذلك العقد، وهذا معنى التحليل، وهو ما يجري في سائر الأيمان إذا ما كفرت قبل الحنث كما سبق شرحه، وهذا في معنى الحل الذي يقوم به الاستثناء في مثل هذه العقود بحيث يحول دون انعقاد العقد المعلق على المشيئة، وبذلك يكون في حكم المنحل، شريطة أن يكون عقدا غير محض الإنشاء.

وهذا المثال والتطبيق عليه هو - في نظري - ما قرره شيخ الإسلام ابن تيمية بقوله: «... يوضح ذلك أن الظهار لو كان إنشاء محضا لأوجب حكمه، ولم يكن فيه كفارة؛ إذ الكفارة لا تكون لرفع عقد أو فسخ وإنما تكون لرفع إثم المخالفة التي تضمنها عقده؛ ولهذا لما كان كل من عقد اليمين وعقد الظهار لا يوجب الكفارة إلا إذا وجدت المخالفة علم أنه يمين، والشافعي يقول يوجب لفظ الظهار ترك العقد، فإذا أمسكها مقدار ما يمكنه إزالته وجبت الكفارة، وأما أحمد والجمهور فعندهم يوجب لفظه الامتناع من الواطئ على وجه يكون حراما، فالكفارة ترفع هذا التحريم فلا يجوز الوطء قبل ارتفاعه»[١].

أدلة الضابط

الاستدلال على هذا الضابط ذو شقين، كما أن الحكم الذي يتضمنه ذو جانبين، ولهذا فسأقسم الأدلة هنا إلى أقسام، معتمدا على ما أستنتجه من فقه شيخ الإسلام ابن تيمية وأسلوبه:

---

(١)مجموع الفتاوى ٣١٨/٣٥

القسم الأول: أدلة مشروعية التكفير قبل الحنث وبعده

غرضي من أدلة الضابط في هذا القسم هو بيان كون التكفير قبل الحنث أو بعده أمرا مشروعا بالنظر إلى الموضعين مقترنين، وذلك يكون من خلال الأدلة التي صرحت بالجمع بينهما سواء كان ذلك الجمع من خلال الروايات المختلفة للنص كما في أحاديث الكفارة التي جاءت سائر رواياتها بالتكفير قبل الحنث تارة، وبعده تارة، أم كان ذلك من خلال توجيه النص ليدل على الأمرين في ذات الوقت كما في آية الكفارة التي قدروا فيها "إذا حنثتم أو أردتم الحنث" فكانت بذلك دليلا على مشروعية التكفير في الموضعين، وكل هذه الأدلة مع توجيهاتها وتعليلاتها قد مضى الحديث عنها مستوفى عند الكلام حول "الكفارة قبل الحنث أو بعده" فلا حاجة لإعادته هنا، ولكنني سأضيف نكتة مهمة في هذا الصدد لم أشر إليها سابقا، وهي في آية الكفارة في سورة المائدة ففيها يمكن أن نستنبط بنظر قليل كلا قسمي هذه الكفارة مستأنسين في ذلك برأي ابن تيمية، يقول تعالى في أول الآية: ﴿وَلَٰكِن يُؤَاخِذُكُم بِمَا عَقَّدتُّمُ الْأَيْمَانَ فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسَاكِينَ﴾ [المائدة٨٩]، قال ابن تيمية: «أي فكفارة تعقيدكم أو عقدكم الأيمان»[1]، وفي ذلك إشارة إلى أن مجرد عقد اليمين تشرع الكفارة لتحليله بدليل ما بين العقد والحل من التناسب وبذلك تكون الكفارة مشروعة قبل الحنث لحل هذا العقد المعقود أو المبالغ في عقده كما يفيد التضعيف الذي في قوله "عقدتم"، وفي آخر

(١)مجموع الفتاوى ٣٥/ ٢٧٠، وقد أشار إلى هذا التفسير القرطبي بجعله عود ضمير "فكفارته" إلى ما المصدرية في " بما عقدتم" انظر: تفسيره ٦/ ١٨٠، وصرح الفخر الرازي بهذا المعنى في تفسيره، انظر: ١٢/ ٧٥.

الآية يقول: ﴿ذَٰلِكَ كَفَّـٰرَةُ أَيْمَـٰنِكُمْ إِذَا حَلَفْتُمْ﴾ [المائدة٨٩]، فكأن الشرط هنا يشير إلى تأكيد ما قدره العلماء من قولهم: "حلفتم وحنثتم"[1] وإلا فإن ذكر اليمين يكفي في الدلالة على إضافة هذه الكفارة لها، فلما قال: "إذا حلفتم" أفاد ذلك معنى إضافيا غير الذي أفاده ذكره اليمين أولا من معنى سببية اليمين للكفارة وهو اشتراط الحلف وما يترتب عليه من حنث مع ما في وصف التكفير من معنى الستر والتغطية الذي يفيد محو الذنب، وبذلك تشير الآية إلى كلا قسمي الكفارة التحليلية القبلية، والتكفيرية البعدية، والله أعلم.

القسم الثاني: أدلة التكفير قبل الحنث خاصة

وفي هذا القسم سأورد من الأدلة ما يثبت أن التكفير يكون بعد اليمين وقبل الحنث فيها وأنه في هذه الحالة يكون حالا لعقد اليمين ويفسخ موجبها كما يفسخ البيع بين المتبايعين بالخيار أو الإقالة أو نحو ذلك، ومن هذه الأدلة ما يلي:

(١) قوله تعالى: ﴿قَدْ فَرَضَ ٱللَّهُ لَكُمْ تَحِلَّةَ أَيْمَـٰنِكُمْ﴾ [التحريم٢] ووجه الدلالة فيها: أن التحلة مصدر: حللت الشيء أحله تحليلا وتحلة، كما يقال كرمته تكريما وتكرمة، وهذا مصدر يسمى به المحلل نفسه الذي هو الكفارة، فإن أريد المصدر فالمعنى: فرض الله لكم تحليل اليمين، وهو حلها الذي هو خلاف العقد[2]، وهذا واضح في الدلالة على أن هذه الكفارة تكون قبل الحنث لا بعده، لأنها بذلك تحل العقد وأما بعده فلا

---

(١)انظر: أحكام القرآن للجصاص ١١٥/٤، تفسير القرطبي ١٧٨/٦، زاد المسير ٤١٥/٢، فتح القدير للشوكاني ٧٢/٢.

(٢)انظر: مجموع الفتاوى ٢٥٢/٣٥

معنى لحله لأنه ينحل بوقوع الحنث، وقد سبق أن ذكرت استدلال ابن تيمية وبعض الحنابلة بهذا الوجه على التكفير قبل الحنث، وقد قال المرداوي[١]: «الكفارة قبل الحنث محللة لليمين للنص»[٢]، في إشارة واضحة إلى نص "التحلة" الوارد في هذه الآية، ودلالته على الوقوع قبل الحنث لا بعده، مراعاة لمعنى التحلل.

(٢) وقوله تعالى: ﴿لَا يُؤَاخِذُكُمُ ٱللَّهُ بِٱللَّغْوِ فِىٓ أَيْمَـٰنِكُمْ وَلَـٰكِن يُؤَاخِذُكُم بِمَا عَقَّدتُّمُ ٱلْأَيْمَـٰنَ ۖ فَكَفَّـٰرَتُهُۥٓ إِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسَـٰكِينَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعِمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ ۖ فَمَن لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَـٰثَةِ أَيَّامٍ ۚ ذَٰلِكَ كَفَّـٰرَةُ أَيْمَـٰنِكُمْ إِذَا حَلَفْتُمْ ۚ﴾ [المائدة٨٩]، ففي نظم الآية ما يشير إلى أن مجرد عقد اليمين تشرع له الكفارة التي تحل موجب هذا العقد بما يناسبه من غير احتياج إلى الحنث، يقول ابن تيمية في معنى هذه الآية: «أي فكفارة تعقيدكم أو عقدكم الأيمان»[٣]، ومعلوم أن مجرد العقد يحتاج في حله إلى موجب لهذا الحل وهو الكفارة؛ ولهذا

---

(١)هو علاء الدين أبو الحسن علي بن سليمان بن أحمد بن محمد المرداوي الصالحي الدمشقي، فقيه انتهت إليه رياسة الحنابلة في وقته، ولد في (مردا) قرب نابلس سنة ٨١٧هـ ونشأ بها وتلقى العلم ثم انتقل إلى مدينة الخليل ثم دمشق فتولى فيها نيابة القضاء مدة حمدت فيها سيرته ورحل إلى مصر ومكة، وكان فقيها حافظا لفروع المذهب، موصوف بكريم الخلق، توفي بدمشق سنة ٨٨٥هـ له مصنفات انتفع بها الناس في حياته وبعد وفاته أعظمها " الإنصاف" ومنها " التحرير" في الأصول (انظر: الضوء اللامع ٢٢٥/٥، الشذرات ٣٤٠/٧، البدر الطالع ٤٤٦/١، الأعلام ٢٩٢/٤).

(٢)الإنصاف ٤٤/١١

(٣)مجموع الفتاوى ٢٧٠/٣٥

كان السياق القرآني في هذه الآية يؤيد كون مشروعية الكفارة مبني على ما في اليمين من معنى العقد، وما يشتمل عليه من دلالة تقتضي احتياجه لما يتولى ذلك الحل عند الحاجة فجاء مرتبا عليه بالفاء لتؤكد صحة هذا النظم ودقته "عقدتم الأيمان فكفارته"، وبهذا تكون هذه الكفارة قبلية تحل عقد اليمين بموجب النص القرآني.

(٣) وقوله ﷺ: "إني والله إن شاء الله لا أحلف على يمين ثم أرى غيرها خيرا منها إلا كفرت عن يميني وأتيت الذي هو خير"[١] ففي هذا الحديث الذي صرح فيه ﷺ بتقديم الكفارة من فعله على الحنث بإتيان المحلوف عليه إذا كان خيرا دليل على أن التكفير قبل الحنث لا يبقي بعد الكفارة إثما بعد أن انحلت عقدة اليمين بها ويدل على عدم بقاء تبعة اليمين بعد الكفارة حتى لا يلزم بالمخالفة بعدئذٍ إثم أن ذلك في الحديث منسوب إلى النبي ﷺ أنه من فعله وقد نسبه إلى نفسه بقوله وفعله وقوله معصومان من الوقوع في الإثم.

(٤) وعن عائشة رضي الله تعالى عنها أن أباها كان لا يحنث في يمين حتى أنزل الله كفارة اليمين قال أبو بكر لا أرى يمينا أرى غيرها خيرا منها إلا قبلت رخصة الله وفعلت الذي هو خير[٢]، وفي هذا إشارة إلى تقديمه الكفارة قبل الحنث، ونقلت سابقا في هذا المعنى رواية أوضح دلالة.

(٥) وما روي أن ابن مسعود قال للذي حلف لا ينام على فراشه: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تُحَرِّمُواْ طَيِّبَٰتِ مَآ أَحَلَّ ٱللَّهُ لَكُمْ﴾ [المائدة٨٧]،

(١)سبق تخريجه في ص ٦٥٤.

(٢) سبق تخريجه في ص ٦٧٨.

كفِّر عن يـمينك ونم علـى فراشك قال: بـم أكفر عن يـميني؟ قال: أعتق رقبة فإنك موسر"[١]، فأمره رضي الله عنه بتقديم الكفارة على الحنث ليزيل التحريم الذي أوجبته يمينه المناقض لمقتضى الآية ولهذا استدل بها.

(٦) وما روى أن رجلا سأل ابن عمر رضي الله عنه عن رجل نذر أن لا يكلم أخاه فإن كلمه فهو ينحر نفسه بين المقام والركن في أيام التشريق فقال يابن أخي أبلغ من وراءك أنه لا نذر في معصية الله لو نذر أن لا يصوم رمضان فصامه كان خيرا له ولو نذر أن لا يصلي فصلى كان خيرا له مر صاحبك فليكفر عن يمينه وليكلم أخاه "[٢]، فقد أمر ابن عمر رضي الله عنه هذا الرجل بالكفارة قبل الحنث لأنه نذر معصية يجب حله بالكفارة القبلية فهو عقد غير صحيح كما سبق أن شرحت.

القسم الثالث: أدلة التكفير بعد الحنث

في هذا القسم سأذكر الأدلة التي تثبت مشروعية التكفير بعد الحنث، وتثبت أن التكفير في هذه الحالة إنما يفيد رفع إثم المخالفة في عقد اليمين تحقيقا للمعنى اللغوي لكلمة (الكفارة)، الذي يفيد معنى تغطية الذنب، ومحو الإثم، ومنها ما يلي:

(١) قوله تعالى: ﴿ذَٰلِكَ كَفَّـٰرَةُ أَيۡمَـٰنِكُمۡ إِذَا حَلَفۡتُمۡۚ﴾ [المائدة ٨٩]، فقد قدر المفسرون بعد "حلفتم" "حنثتم" فيصير المعنى "إذا حلفتم وحنثتم" نظير قوله "فعدة من أيام أخر" أي "وأفطر فعدة من أيام أخر" قالوا: لأنه إذا لم يفطر فلا صوم عليه في أيام أخر فلزم هذا التقدير وكذا

---

(١) انظر: تفسير الطبري ٢٨/٧، وسبق ذكر تخريج السيوطي له في ص ٤٧٢.

(٢) أخرجه البيهقي في (الكبرى١٠/ ٧٤) بسنده وقال "منقطع"، و قال ابن تيمية: "إسناده ثابت" (انظر: العقود ص ١٠٨).

هنا قالوا: إذا لم يحنث فلا كفارة عليه فوجب هذا التقدير؛ إذ الكفارة لا تجب إلا بعد الحنث، قال أبو جعفر الطحاوي: «المراد إذا حنثتم، يريد فحنثتم؛ لاتفاق الجميع على أنه لو قال: والله لأكلمن زيدا اليوم أنه إن كلمه قبل مضي الوقت لم يلزمه كفارة فعلمت أن وجوبها غير متعلق بالحلف دون الحنث»[(١)]، وهذا ما يعني أن هذه الكفارة تكون بعد الحنث وفي إضافة الكفارة - وهي وصف مشتق من التكفير بمعنى الستر والتغطية كما مر - إلى اليمين مع هذا الشرط وهو بعد الحنث ما يدل على أن التكفير بمعنى ستر الذنب وتغطيته ومحوه علة مشروعية هذه الكفارة؛ لأن إضافة الوصف المشتق المناسب إلى الحكم يدل على كون ذلك الوصف علة لذلك الحكم كما يقول الأصوليون[(٢)]، وكل ذلك يعني أن: هذه الكفارة التي تكون بعد الحنث كما قدرها العلماء إنما تكون لمحو إثم المخالفة وستر ذلك الذنب وهذا دور الكفارة في هذا الموضع.

(٢) وكل الأحاديث والنصوص التي جاءت بالتكفير بعد الحنث خاصة تدل على أن التكفير في هذا الموضع يقوم بدور محو إثم المخالفة التي ترتبت على الحنث في اليمين، وإلى ذلك أشار كثير ممن استدل بتلك النصوص على هذه الكفارة وعلى رأسهم الأحناف الذين أصروا على قصر التكفير على ما بعد الحنث متعللين بذلك، كما سبق أن نقلته عنهم قريبا.

---

(١)مختصر اختلاف العلماء للطحاوي. اختصار أبي بكر الجصاص، بتحقيق عبدالله نذير ٣/٢٤٧.

(٢)يقول ابن تيمية في دلالة قوله تعالى: ﴿فإن طبن لكم عن شيء منه نفسا فكلوه هنيئا مريئا﴾[النساء٤]: "فعلق جواز الأكل بطيب النفس تعليق الجزاء بشرطه، فدل على انه سبب له، وهو حكم معلق على وصف مشتق مناسب فدل على أن ذلك الوصف سبب لذلك الحكم" (مجموع الفتاوى ٢٩/١٥٥، الفتاوى الكبرى ٤/٩٣).

من فروع الضابط

لهذا الضابط فروع كثيرة قائمة ومتجددة، منها ما يلي:

(١) يمين المباح وما في حكمه، كما لو حلف "ليأكلن عند زيد"، فله أن يفي بها، وله أن يكفرها قبل الحنث أو بعده، وتحليلها قبل الحنث أفضل حتى يأتي المحلوف عليه وهو مباح له.

(٢) ويمين المعصية كمن حلف "ليشربن الخمر"، "أو ليتركن الصلاة" يجب الحنث فيها وتجب بها الكفارة وكونها قبل الحنث أولى وصولا إلى مقصود الشارع بفعل الواجب فورا وترك المحرم، وإذا حنث ثم كفر جاز وتكون ماحية لإثم المخالفة.

(٣) والظهار يجب تحليله بالكفارة القبلية إذا أراد الحنث لأنه يمين معصية واجبة التحليل، وإذا أخره إلى بعد الحنث أثم وكفرت عنه إثم المخالفة.

(٤) ويمين الطاعة كمن حلف "ليصلين الظهر"، أو "ليجتنبن الزنا" لا يجوز تحليلها بالكفارة القبلية لأنها يمين غير قابلة للتحليل، وإذا حنث فيها وجب عليه التكفير بالكفارة البعدية الماحية.

* * * * *

الضابط السابع عشر

موجب الكفارة في اليمين مخالفة الخبر لا مخالفة الطلب[١]

شرح الضابط

يدل قول ابن تيمية في الضابط "موجب" على أنه يعني الكفارة الواجبة، ونحن سبق أن بينا الإجماع على أن الكفارة لا تجب إلا بالحنث في اليمين، وأما قبل الحنث فهي مشروعة في الموضع والصفة التي شرحناها، وهذا يعني أنه يقصد بهذه الكفارة النوع الثاني من كفارات الأيمان، وهي الكفارات الماحية التي تقع بعد الحنث، وهذا أمر ضروري الاعتبار في إدراك معنى هذا الضابط لأنه يختص بهذه الكفارة التي ينحصر دورها في مجرد رفع إثم المخالفة.

وسبق أن ذكرنا معنى كل من الخبر والإنشاء، وحددنا المقصود منهما، وفي هذا الضابط نجدنا نتناولهما مرة أخرى، ولكن من زاوية جديدة، فهذه المرة نستخدم الخبر والإنشاء، كما يريد ابن تيمية في معرفة السبب الموجب للكفارة في اليمين، وهو معنى شديد الصلة بالمعاني التي سبق الحديث عنها في هذا الصدد، ولكنه يتميز بجانب خاص، ففي ضوابط الكفارة والاستثناء التي سبقت معنا عرفنا أن مجال عملهما الأصلي إنما هو البيئة الخبرية دون الإنشائية، وعرفنا أن ذلك المفهوم له أهميته المزدوجة من حيث الدلالة على ارتباط الاستثناء بالكفارة، وبيان جانب

---

(١) انظر لهذا الضابط: مجموع الفتاوى ٣٥/٣٠٨-٣٠٩، ٣١٢

مهم من جوانب ذلك الارتباط، ومن حيث إعطاء صورة واضحة عن طبيعة العقود التي يمكن أن يجريا فيها، وهو معنى له أهميته بما يعطيه من بساط تقعيدي وتأصيلي يمكن البناء عليه، والتقعيد على أساسه، ونحن في مجال التقعيد والتأصيل، وهو في نفس الوقت يوفر لنا من ذلك قاعدة تأصيلية أوسع في هذا المجال بما يوفره من مفهوم واسع للطبيعة التي من أجلها أمكن تحليل اليمين، ورفع مقتضاها دون بقية العقود الأخرى، مع أنها في الأصل عقد من العقود، يشترك معها في كثير من الخصائص، ونحن في أمس الحاجة إلى هذه العلة. وحاجتنا إلى تحقيقها أكبر؛ لما يقدمه لنا ذلك، من تفسير لكثير من الصور التي حصل فيها الاختلاف، فألحقت باليمين وهي ليست منها، أو أخرجت عنها وهي مثلها، وكل ذلك في ظل ازدواجية المعايير، أو نقص الاطراد في تطبيق القواعد والبناء على الأصول، فكان لذلك دور الخبر والإنشاء الذي تناولناهما من خلاله في السابق، يتولى هذا الجانب، ويرسم البيئة الصالحة لليمين، ويبين العلة التي فارقت بها اليمين سائر العقود الأخرى فاختصت عنها بقابليتها للتحليل، كما يضع بدقة المعيار الذي يمكن به وزن تحقق مفهوم اليمين في العقد أو عدم تحققه.

وأما في هذا الضابط فإن شيخ الإسلام ابن تيمية يرمي إلى أمر آخر لا يبتعد كثيرا عن نفس المجال، فهو يقصد هنا بيان المعنى الذي أوجب الكفارة في اليمين، فهو يقرر بدءا أن اليمين تشتمل على معاني متعددة منها الخبر والطلب، فقد يكون المعنى في اليمين خبرا محضا كما تقول "والله ليقدمن الركب غدا"، وقد يكون طلبا محضا كقوله لغيره ممن لا سلطة له عليه، إلا مجرد الطلب: "بالله افعل، أو والله لتفعلن"، وقد يكون مشوبا منهما، كما يقول من يحض نفسه أو يمنعها، أو يحض أو يمنع من يطيعه كولده أو زوجته أو خادمه مثلا "والله لأفعلن، أو لتفعلن"، فهذا فيه

معنى الخبر وفيه معنى الطلب[١]، ثم يؤصل المفهوم التالي بناء على تلك المقدمة: حيث أن الطلب لا توجب مخالفته الإثم، لعدم تعلقه بإرادة الحالف، بدليل أنه لا يحسن فيه الاستثناء فلا تقول "اعطني كذا إن شاء الله" على سبيل الطلب، فليس في عدم تحقق الطلب مخالفة، بخلاف الخبر، فإن قول الحالف الحاض أو المانع "والله لأفعلن" فيه معنى الإخبار بأن هذا الفعل سيكون، تماما كالخبر المحض في الماضي أو المستقبل، فإذا لم يتحقق المخبر به وقعت المخالفة فيحتاج في رفع الإثم المترتب عليها إلى الكفارة، وهذا واضح في اليمين المتمحضة للإخبار كما مثلنا غير أن ضابطنا يركز أكثر على اليمين التي تحمل بعض خصائص الخبر وبعض خصائص الإنشاء، وهي التي يقصد بها الحالف حض نفسه أو من يطيعه أو منعهما، ففي هذه اليمين يكون الموجب للكفارة ما فيها من الإخبار وليس ما فيها من الإنشاء إذ أن مخالفة الخبر هي التي يلزم منها الإثم ويتطلب الكفارة لمحوه، وليس مخالفة الإنشاء، وهذا المفهوم هو ما يشرحه لنا الشيخ بقوله: «...فقوله – أي الحالف -: لأقومن غدا يتضمن أمرين، أحدهما: أني مريد القيام غدا، والثاني: سيكون القيام غدا، بخلاف القسم الخبري المحض فإنه بمعنى سيكون، وبخلاف القسم الطلبي المحض فإنه بمعنى أريد منك وأطلب منك أن تقوم، والحنث في اليمين لم يجئ لمخالفة المطلوب، كما تقدم في الخبر المحض وإنما جاء لمخالفة الخبر، كما لو كان خبرا محضا عن مستقبل»[٢]، ويرمي ابن تيمية من وراء كل هذا إلى بيان الجانب الذي تعلقت به الكفارة من معاني اليمين التي تقصد بها، وإرساء هذا المفهوم ووضوحه تكمن أهميته في الآلية التي

---

(١)انظر: مجموع الفتاوى ٣٠٧/٣٥

(٢)مجموع الفتاوى ٣٠٨/٣٥

يضعها للتطبيق على أساس أن العقد الذي تمحض للطلب لا تدخله الكفارة حتى مع المخالفة؛ إذ لا إثم في مخالفة الطلب ترفعه الكفارة، وهي دورها ينحصر في هذا الموضع على مجرد رفع الإثم كما سبق، كما أن العقد الذي تمحض للخبر توجب مخالفته الكفارة لوجود الإثم بتخلف وقوع المخبر به؛ لأنه نوع كذب، والعقد المشوب من الاثنين هو الذي تظهر فيه الثمرة التطبيقية للضابط أكثر من غيره حيث ترتبط فيه الكفارة بالجانب الخبري دون الإنشائي، حتى لو نوى الحالف بيمينه معنى الطلب لم توجب مخالفتها كفارة، ولو نوى معنى الخبر وجبت بالمخالفة الكفارة.

وغرض ابن تيمية الأساسي الذي ساق هذا الضابط من أجله هو استكمال وتأكيد المفهوم الذي سبق أن شرحناه في قاعدة "الاستثناء لا يرفع الإنشاءات"، فهو بهذا الضابط يرمي من ضمن ما يرمي إليه فيه إلى تأكيد بعض أوجه ارتباط الاستثناء بالكفارة التي سبق شرحها وتوضيحها؛ إذ أن الاستثناء الذي يعمل حيث تعمل الكفارة، لا يمكن أن يجري إلا حيث تجري؛ ولهذا فلأن مخالفة الطلب لا توجب الكفارة، وإنما أوجب الكفارة مخالفة الخبر، كان الاستثناء الذي ينوب عن الكفارة، ويرفع وجوبها بدخوله في اليمين، إنما يعلق ما فيها من معنى الخبر المحض، أو المشوب بالطلب، ولا يعلق ما فيها من معنى الطلب المحض أو المشوب بالخبر، ويعلل ذلك: «بأن الرفع إنما يكون إذا كان في المشيئة تعليق، والتعليق إنما يكون فيما لم يقع، بخلاف ما قد وقع»[1]، وهو يعني بذلك أن الطلب من الإنشاء والإنشاء عقد واقع بالفعل وطبيعة الاستثناء التعليقية لا يمكن أن تعمل فيما هو واقع بالفعل من العقود، لمنافاة ذلك للتعليق الذي هو دور الاستثناء، بخلاف الخبر الذي يعني فيه الاستثناء تعليق

---

(١)مجموع الفتاوى ٣١٢/٣٥

الإخبار على المشيئة فإذا تحقق كان مخبرا بوقوعه لأن الله شاءه، وإذا لم يقع لم يكن مخبرا بوقوعه لأن الله لم يشأه، فكان مقتضى هذا الضابط شكلا آخر من أشكال ارتباط الكفارة بالاستثناء في اليمين بما يمثله من مسوغ لما يعلقه الاستثناء في اليمين من معنى الخبر أو الطلب، فحيث تقرر أن الكفارة موجبها مخالفة الخبر لا مخالفة الطلب، تقرر أيضا أن الاستثناء يعلق ما في اليمين من معنى الإخبار دون معنى الطلب.

وجانب مهم من مفهوم هذا الضابط عند ابن تيمية نجده في تفريقه بين قول القائل: "سألتك بالله لتفعلن"، وقوله: "والله لتفعلن" ففي الأول سؤال وطلب لا تلزم به كفارة لا على السائل ولا على المسئول سواء أجابه أو لم يجبه، بينما تلزم الكفارة في الثاني الحالف وليس المحلوف عليه، وما ذلك إلا لأن الأول طلب محض لا خبر فيه فلم توجب مخالفته الكفارة، بخلاف الثاني الذي هو خبر مشوب بالطلب فوجبت الكفارة على المخبر عند وقوع خلاف ما أخبر به بالحنث، وفي هذا يقول: «من قال لغيره: أسألك بكذا فإما أن يكون مقسما فهذا لا يجوز بغير الله تعالى والكفارة في هذا على المقسم لا على المقسم عليه كما صرح بذلك أئمة الفقهاء، وإن لم يكن مقسما فهو من باب السؤال فهذا لا كفارة فيه على واحد منهما... وإذا قال (بالله أفعل كذا)، فلا كفارة على واحد منهما وإذا قال: (أقسمت عليك بالله لتفعلن) أو (والله لتفعلن) فلم يبر قسمه لزمت الكفارة الحالف»[1].

أدلة الضابط

يمكن أن يستدل على هذا الضابط بما يلي:

---

(١)مجموع الفتاوى ٣٤٥/١-٣٤٦

(١) قوله تعالى ﴿وَٱلَّذِينَ يُظَٰهِرُونَ مِن نِّسَآئِهِمْ ثُمَّ يَعُودُونَ لِمَا قَالُوا۟ فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مِّن قَبْلِ أَن يَتَمَآسَّا ۚ ذَٰلِكُمْ تُوعَظُونَ بِهِۦ ۚ وَٱللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ﴾ [المجادلة٣] ووجه الدلالة منها: أنه تعالى رتب كفارة الظهار بالفاء على مخالفة قول المظاهر لزوجته: "أنت علي كظهر أمي"، وذلك بقيامه بما يناقض موجب ذلك القول بعوده إلى وطئها، والقول خبر؛ بدليل وصف الله له بأنه زور، وهو وصف يليق بالخبر، فدل على أن تلك المخالفة هي التي أوجبت الكفارة، وهي مخالفة الخبر الذي أخبر به حين قال: "أنت كظهر أمي"، وفي تفسير ابن العربي لمعنى "يعودون لما قالوا" في هذه الآية ما يؤيد هذا الاستدلال، وذلك بعد أن ذكر جملة من تفسيرات العلماء لمعنى هذا العود قال: «وتحقيق هذا القول أن العزم قول نفسي، وهذا رجل قال قولا يقتضي التحليل وهو النكاح، وقال قولا يقتضي التحريم وهو الظهار، ثم عاد لما قال وهو قول التحليل فلا يصح أن يكون منه ابتداء عقد لأن العقد باق فلم يبق إلا أنه قول عزم يخالف ما اعتقده وقاله في نفسه من الظهار الذي أخبر عنه بقوله: "أنت علي كظهر أمي"»[١].

(٢) أن الطلب لا تتأتى فيه المخالفة؛ لأنه لا يصدر إلا بإرادة الطالب، فالطلب كما يقول أبو البقاء: «فعل اختياري لا يتأتى إلا بإرادة متعلقة بخصوصية المطلوب موقوفة على امتيازه عما عداه»[٢]، ولهذا قال

(١)أحكام القرآن لابن العربي ٤/١٩٣، ونقل عنه القرطبي هذا القول، انظر: تفسيره ١٧/١٨٣

(٢)كليات أبي البقاء الكفوي ص٥٨٢

ابن تيمية لا يحسن فيه الاستثناء[1]، فلا يصح أن تقول "اعطني كذا إن شاء الله" إذا كان لمجرد الطلب، وذلك لأن الطلب معناه إرادة الطالب قطعا لما طلبه، فلا يتصور إلا بذلك، والاستثناء معناه تعليق هذه الإرادة، وتعليق الإرادة مناقض لتحققها الذي هو مقتضى الطلب، وعلى هذا فطلب الطالب لا تترتب عليه مخالفة أصلا توجب الكفارة؛ إذ لا تتصور فيه تلك المخالفة، فهو لا بد أن يكون بطلبه مريدا لما طلب، وإلا فلا طلب، وإذا كان مريدا فلا مخالفة من جهته إذا لم يتحقق طلبه تستلزم الكفارة، كما لا موجب من جهته يمكن تعليقه بالاستثناء و هما قرينان، وهذا ما يعنيه ابن تيمية -والله أعلم- حين قال: «...تارة يكون غرضه[2]تعليق الإرادة، والمعنى إن شاء الله كنت الساعة مريدا له وطالبا وإلا فلا، فهذا لا يصح أن يكون مريدا، ولا ترتفع الكفارة بهذا وحده، كما في قوله: أنت طالق إن شئت، فقالت قد شئت إن شئت، أن المشيئة لا يصح تعليقها فكذا هذا، فمتى قال هذا لم تكن إرادته حاصلة، فهذا مثل الذي يطلب منه شيء، فيقول: أعطيك إن شاء الله، فلا وعد له، وإذا نوى هذا في اليمين صح لكن لا يرفع الكفارة؛ لأن مخالفة الطلب لم توجب الكفارة وإنما أوجبه مخالفة الخبر، فلو كان خبرا لا طلب معه غير تعليق وجبت الكفارة، فأكثر ما في هذا انتفاء الطلب والحض من اليمين»[3]، وهو بهذا يؤكد مقتضى هذا الضابط -فوق ما سبق تقريره من أوجه استدلالية- بأمرين إضافيين: أولهما: أن الخبر الذي لا طلب معه توجب مخالفته الكفارة كالخبر المحض عن الماضي والمستقبل، بخلاف

---

(١)انظر: مجموع الفتاوى ٣٠٧/٣٥

(٢)أي: القائل: لأفعلن إن شاء الله .

(٣)مجموع الفتاوى ٣٠٩/٣٥

الطلب الذي لا خبر فيه كالطلب المحض فإنه لا تجب في مخالفته الكفارة فدل على أن الخبر هو متعلق الكفارة، وثانيهما: أن اليمين التي فيها الطلب والخبر ودخلها الاستثناء إن نوى به تعليق الطلب والحض لا تعليق الخبر، فإن الكفارة لا تسقط وتجب متى وقعت المخالفة، وذلك دليل على تعلق الكفارة بالخبر إذ لو تعلقت بالطلب لسقطت بتعليقه بالاستثناء، ولكنه لو نوى بالاستثناء تعليق الخبر دون الطلب لسقطت عنه الكفارة بالمخالفة حتى لو لم ينوِ تعليق الطلب؛ إذ أن الخبر الذي هو متعلق الكفارة سقط اعتباره بالاستثناء الذي يقوم مقام الكفارة وبقي الطلب قائما فلم توجب مخالفته الكفارة فدل على أن الكفارة مرتبطة بالخبر دون الطلب، والله أعلم.

من فروع الضابط

(١) لو قال "والله لأفعلن كذا إن شاء الله" ونوى تعليق الإرادة والطلب، بمعنى إن شاء الله كنت الساعة مريدا له وطالبا، وإلا فلا، فلا يرفع هذا الاستثناء الكفارة؛ لأن مخالفة الطلب لم توجب الكفارة، وإنما أوجبه مخالفة الخبر[١].

(٢) ولو عرَّض في يمينه من له التعريض فيها، ونوى بقوله: "والله لأعطينك" الطلب المحض من نفسه بالإعطاء، فلا ينفعه التعريض في هذه الحالة، ووجبت عليه الكفارة بالحنث، لأن موجب الكفارة مخالفة الخبر لا مخالفة الطلب، وقد وجدت مخالفة الخبر، وإن تخلفت مخالفة الطلب، فهو مخبر بما سيكون منه من الإعطاء، وذلك مقتضى اليمين، بخلاف ما لو نوى بيمينه تأويلا سائغا، يمنع مخالفة الخبر، فترتفع الكفارة

---

(١)انظر: مجموع الفتاوى ٣٥/٣٠٩

حينئذٍ؛ إذ لم تقع المخالفة الموجبة للكفارة، وهي مخالفة الخبر، كما لو نوى بقوله: "والله ما ذكرتك" الإخبار بعدم قطع ذكره، لا الإخبار بعدم التعرض له بالحديث، فترفع بذلك الكفارة، إذ لم تقع مخالفة الخبر حينئذٍ.

* * * * *

الخاتمة



وبعد فإني أضع قلمي عند هذه النقطة وأنا لازلت أغالب رغبة جامحة نحو المزيد شأني شأن جائع لم تشبع من الزاد نفسه وما زالت أطايبه أمام عينيه تغازل شهوة جوعه، أو ظامئ لم يبلغ بعد ريه والماء الزلال يلمع أمام ناظريه يداعب عطشه وينادي ظمأه، فعلم ابن تيمية بحر لا ساحل له ولقد خضت من غماره حتى أيست من النجاة فيه وأيقنت أني لا محالة غارق في لجته العاتية، كلما خضت مسألة من مسائله ألقت بي في أحضان أخرى حتى إذا بلغتها وكدت أتشبث بها وأمسك بتلابيبها تعالت وشمخت في سمو وكأنها تقول: أين أنت مني وأنا ابنة شيخ الإسلام أبي العباس تقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، إن مهري غالٍ وخطابي كثر، فشمر إن كنت منهم عن ساعد الجد واعلم أنك فيهم لا تكاد ترى، أمامك درب طويل تقطع فيه من كتاب الله آيات وسورا فهما وفقها، ومن سنة رسوله ﷺ أحاديث وسننا دراسة واستيعابا، مطاياك إلي فقه كثير ودرس طويل وجهد جهيد، فهل أنت من ذلك على خبر؟، فقنعت -بعد لأي وطول جلد صارعت فيه الكتب والكتب سنين عدة من العمر- من الغنيمة بمجرد الإياب وحملت من تلك الدرر واحدة أو اثنتين غفلت عنهما عين الرقيب عسى أن لا يعتريهما بعد البحث زيف فأخرج صفرا كما دخلت، ولم آسف على شيء من لآلئ ابن تيمية وأصداف بحره الزاخر أسفي على أن الوقت لم يسعفني لأبين ذلك البريق اللامع الذي لمحته عيني وشغفت به نفسي، ولم أتمكن من دراسة وبحث جوانب في ابن تيمية بدت لي واضحة وضوح الشمس في رابعة النهار، حتى ارتسمت أمام ناظري شخصيته الفذة تلك بكل جوانبها الشخصية والعلمية، فذكرت فقط بعضا من الأولى وتركت الثانية مع أن شغفي إلى الغوص فيها كان أشد وأعمق، وحصيلتي المعرفية حولها كانت أكثر وأدق، وإنك واجد في ثنايا هذه

الرسالة -في مواضع غير متباعدة- لمحات وإضاءات متعددة حول ابن تيمية لا تحتاج إلا إلى قدر يسير من التجميع لتعطي تصورا كاملا عن شخصية ابن تيمية العلمية، ولكن لما قصر الوقت عن الجانبين اضطررت جريا وراء المألوف على الاكتفاء بالجانب الأول وأجلت الثاني، وكلي دعاء وتضرع أن يمن الله علي بمزيد من الوقت والجهد أصرفهما إليه.

ولكني سأضع في خاتمة رحلتي هذه لرواد ابن تيمية ومرتاديه رؤى لمحتها عيني في طريقي ورحلتي معه أصف لهم بها ما أمكنني استيعابه من دروبه الوعرة وطرقاته المتشعبة لعلي أوفر بذلك عليهم بعض الجهد، وأدعوهم إلى مجد لم أستطعه وسمو أعياني طلابه، وإن كنت سأبقى إن كان في العمر باق أرجوه وتشرأب إليه نفسي، فهذه بعض نتائج لمستها في هذا البحث وبعض وصايا وتوصيات أوصي بها من كان ينوي ارتياده، بل أدعو إليها طلاب العلم الشرعي ودارسيه:

النتائج

خرجت بملحوظات كثيرة في رحلتي مع قواعد وضوابط ابن تيمية بوجه خاص وفقهه كله على وجه العموم ولمست بعضا منها في جوانب أخرى كثيرة من علمه الجم الغزير في المرات التي اضطررت فيها إلى أن أعرج فيه هنا وهناك غير أني سأكتفي هنا بمجرد لمحات خاطفة حرصا على الاختصار:

(١) ابن تيمية فقيه وأصولي راسخ القدم بعيد الغور رغم أن شهرته في هذا الميدان أقل منها في جانب العقائد والكلاميات.

(٢) هناك نظرية فقهية متكاملة بمعناها العصري تكمن في تضاعيف فقه ابن تيمية، خطوطها العريضة والدقيقة ملموسة فيه ومستجيبة.

(٣) ليس في فقه ابن تيمية جانب مقطوع الصلة بالوحي المعصوم بل ولا بعيد النجعة عنه فلا يمكن أن تقرأ فيه إلا وترى نور الرسالة والهدي السماوي يشع بين جنباته، وإن كان قد يطيل النفس أحيانا في التوجيهات والتعليلات العقلية التي تربط مسائله الفقهية بالكتاب والسنة.

(٤) ابن تيمية من علماء القواعد الفقهية المبرزين الذين يكثرون من التقعيد والتفريع تعليلا واستدلالا وفقهه شاهد غير مدفوع على ذلك وهذه الرسالة برمتها جزء يسير من بينات هذه الدعوى.

(٥) ابن تيمية مجتهد مطلق حر في توجهاته وآرائه لا يقيده إلا الدليل، ولا يسير إلا في ركاب الوحي المعصوم، وإن كان كثيرا ما تظهر حنبليته في صورة استشهاداته بآراء الإمام أحمد وتوجيهه لرواياته ولكنه مع ذلك لا يفعل إلا حيث كان الدليل في ذلك الجنب أقوى مع اعترافه وإقراره باعتزازه بالانتساب إلى إمام أهل السنة في زمانه أحمد بن حنبل رضي الله عنه.

التوصيات

ثم هذه بعض أهم الوصايا التي أرى أن من واجبي الحتمي أن أنبه عليها وأدعو إليها وهي:

(١) لا تزال هناك جوانب كثيرة في ابن تيمية عموما وفي القواعد الفقهية على وجه الخصوص تحتاج إلى مزيد من الدراسة والبحث الدقيق، ولتكن في أبحاث حرة لا تتقيد بباب واحد من أبواب الفقه حتى يمكن أن تظهر تلك القواعد في شكلها الاصطلاحي الصحيح بعيدة عن القوالب الضيقة التي تضعها فيها الأبحاث ذات الصبغة الموضوعية، وبعيدة عن الازدواجية البحثية التي فرضتها عليها الأبحاث الأكاديمية التي جزأتها وفرقتها على باحثين متعددين فجاءت في أشكال غير متواءمة ولا متسقة كأبناء أب من أمهات شتى، حتى أصبحت القاعدة نفسها لها أكثر من معنى ووجه بحسب الباحثين والشراح، فما أحوج قواعد ابن تيمية – والقواعد على وجه الخصوص على الأقل في المرحلة الأولى- إلى من يتبنى جمعها ودراستها وفق رؤى ونظر متحد ويسبر غورها ملتزما في كل ذلك فقه ابن تيمية -وليس غيره- في شرحها ودراستها والاستدلال لها والتفريع عليها، وهو إن شاء الله وافٍ بكل ذلك.

(٢) مؤلفات ابن تيمية -رغم أنها حظيت ولله الحمد بجهود جبارة سواء في جمعها ببليوغرافيا أو في شكل رسائل ومجموعات تضم تلك الرسائل والفتاوى - لازالت تعاني مع كل ذلك من غياب التحقيق العلمي الجيد الذي يخرج كنوزها ويبرز مكنوناتها من المعارف العظيمة والدرر

الثمينة، فمجموع الفتاوى الذي جمعه الشيخ ابن قاسم جهد مبارك عظيم اختصر جهودا وأزمنة بوضعه على الأقل هذه المعارف في موضع واحد في الوقت الذي تركها مؤلفها الموسوعي العظيم مبعثرة هنا وهناك لعوامل كثيرة في سيرته بعض شواهدها، ولكن هذا الجهد الكبير لازال يحتاج إلى من يكمله بتحقيق علمي دقيق يتأكد من النصوص ويقترب بها إلى أدنى صورة تركها عليها ابن تيمية ويضع لها الفهارس التخصصية التي تيسر أخذ موادها والوصول إلى محتوياتها في شتى جوانب المعرفة، فما أحوج مجموع ابن قاسم إلى رجل مخلص كريم في مثل جلد وإخلاص ابن قاسم يكمل عمله ويأتي في هذه المرحلة من مراحل العصر في فقه ابن تيمية بما يناسبها بتسارعها وضيق الأزمان فيها وضعف الهمم حتى تواكب مؤلفات ابن تيمية هذه المتغيرات والظروف القاهرة، فعسى الله أن يقيض ذلك الرجل.

(٣) وأخيرا هناك نظرية ابن تيمية الفقهية تنادي فقهاء العصر ومنظري الفقه الإسلامي وتقول هاؤم نظرية فقهية عصرية ذات أسس وأبعاد متسقة مترابطة مستمدة مباشرة من معين الشرع الإسلامي الذي لا ينضب، فلماذا لا تطرقون هذا الباب وتخرجوا للمستشرقين والمستغربين في القرن العشرين فقها عصريا إسلاميا ولد ونشأ في القرن السابع الهجري والرابع عشر الميلادي حتى يعلموا أن الإسلام بحق دين لا تؤثر فيه العصور ولا يتخلف عن مواكبة الدهور والمتغيرات، وهو في كل زمان بثوبه، وفي كل عصر بلونه، وهو هو في ذلك كله كما أنزله ربه من فوق سبع سماوات وكما تركه أمينه على وحيه ﷺ منذ أربعة عشر قرنا لا تبديل ولا تحريف، فهل ثم إعجاز فوق هذا؟، ولقد وجدت لكل مبدأ فقهي عند ابن تيمية أصلا، ولكل أساس قانوني عند شيخ الإسلام طرفا، وفي هذا البحث جانب مهم من تلك النظرية وهي نظرية العقود، ومثلها في مؤلفات ابن

تيمية كثير لمن أراد، وترك التواني واجتهد.

وبعد فأكتفي بهذا القدر وإن كان في النفس والذهن الكثير ولكن حسبي من الإكثار هذا القدر وعساي أنجو من الزلل وما إخالني ناج، والله المستعان وعليه التكلان، والصلاة والسلام على عبده ورسوله محمد وآله وصحبه أجمعين.

* * * * *

الفهارس



فهرس الآيات

مرتبة حسب ترتيب المصحف

سورة آل عمران

سورة النساء

فهرس الأحاديث والآثار

مرتبة هجائيا حسب أطراف الألفاظ التي وردت بها في الرسالة





فهرس الأعلام المترجمين

مرتبة هجائيا حسب الشهرة والعزو إلى موضع ورود ترجمة العلم

اسم العلم	الصفحة
ابن عبد البر، أبو عمر يوسف بن عبد الله	٢١٥
ابن عبد الهادي، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد	٧٥
ابن عرفة، أبو عبد الله محمد بن محمد بن عرفة	٢٢٦
ابن عطاء السكندري، تاج الدين أبو الفضل أحمد بن محمد	٦٣
ابن فارس، أبو الحسين أحمد بن فارس	١٢٢
ابن فرحون، برهان الدين أبو الوفاء إبراهيم بن علي	٢٢٥
ابن قاسم، أبو عبد الله عبد الرحمن بن محمد العاصمي النجدي	٤٨
ابن قدامة، موفق الدين أبو محمد عبد الله ابن أحمد	١٥٥
ابن كثير، عماد الدين أبو الفداء إسماعيل بن عمر	٣٧
ابن مخلوف، زين الدين أبو الحسن علي بن مخلوف	٥٩
ابن منظور، جمال الدين أبو الفضل محمد بن مكرم	١١٧
ابن مهنا، الأمير حسام الدين مهنا بن عيسى	٤٨
ابن مهنا، الأمير شرف الدين عيسى بن مهنا	٩٨
ابن ناصر الدين الدمشقي، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن عبد الله	٤٦
ابن نجيم، زين الدين بن إبراهيم بن محمد	١٤٤
البدخشي، محمد بن الحسن الحنفي	١٥٥
البرزالي، علم الدين أبو محمد القاسم بن محمد	٣٦
بركة خان، الملك السعيد ناصر الدين أبو المعالي محمد بركة بن بيبرس	٢٨
البزار، سراج الدين أبو حفص عمر بن علي	٧٤



فهرس القواعد الفقهية

مرتبة هجائيا بحسب العبارات والصيغ المختلفة التي وردت بها في الرسالة

* * * * *

فهرس الضوابط الفقهية

مرتبة هجائيا بحسب العبارات والصيغ المختلفة التي وردت بها في الرسالة

الضابط	الصفحة
٣٩. موجب صيغة القسم مثل موجب صيغة التعليق	٣٧٢، ٣٨٧، ٦١٨، ٦٤٢،
٤٠. موجب نذر اللجاج عند الحنث إما التكفير وإما فعل المعلق وموجب اليمين بالله التكفير فقط	٣٨٨، ٣٩١، ٧٦٤،
٤١. يرجع في اليمين إلى نية الحالف إن احتملها اللفظ ولم يخالف الظاهر أو خالفه وكان مظلوما	٧٩٤، ٧٩٧،
٤٢. يعتبر في الإقرار عرف المتكلم فيحمل كلامه على أقل محتملاته	٥٠٨
٤٣. يمين المكره بغير حق لا تنعقد سواء أكانت بالله أم بالنذر أم بالطلاق أم بالعتاق	٨١١
٤٤. اليمين على نية الحالف إذا كان مظلوما وإذا كان ظالما فعلى نية المستحلف	٧٩٦
٤٥. اليمين محمولة على لغة الحالف وعلى نيته	٧٩٧

*****

فهرس القواعد الأصولية

مرتبة هجائيا بحسب العبارات والصيغ المختلفة التي وردت بها في الرسالة

القاعدة	الصفحة
١٣. كل معنى مناسب للحكم مطرد في أحكام الشرع لا يرده أصل مقطوع به مقدم عليه من كتاب أو سنة أو إجماع فهو مقول به وإن لم يشهد له أصل معين	٢٧٩
١٤. الكلي لا ينخرم بجزئي ما والجزئي محكوم عليه بالكلي	٢٧٥
١٥. لا تجوز نسبة التخريج والإلزام بطريق المفهوم أو غيره إلى غير المعصوم	٨٥٠
١٦. لا قوام للدلالة مع النص	٢٣٧
١٧. ما أمر الله به من الاعتبار في كتابه يتناول قياس الطرد وقياس العكس	٢٩٣
١٨. ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب	١٢٨، ٤٦٨
١٩. النص يقدم على الظاهر والظاهر على المؤول والمنطوق على المفهوم والمبين على المجمل	١٩٢
٢٠. النفي مقدم على الإثبات	٧٧٥
٢١. النهي يقتضي الفساد	١٩٤، ٣٤٣، ٣٤٩، ٣٥١، ٣٥٢، ٧١١، ٧١٥

* * * * *

المصادر والمراجع

(١) **الإبهاج في شرح المنهاج** لعلي بن عبد الكافي السبكي وولده عبد الوهاب، دار الكتب العلمية، بيروت

(٢) **أبو حنيفة، حياته وعصره – آراؤه الفقهية** لمحمد أحمد أبو زهرة، دار الفكر العربي، القاهرة ١٩٧٧م

(٣) **أثر القرآن على منهج التفكير النقدي عند ابن تيمية** للدكتور محمود السعيد الكردي، الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع والإعلان، ليبيا

(٤) **الآحاد والمثاني** لأبي بكر أحمد بن عمرو بن الضحاك الشيباني، تحقيق الدكتور باسم الجوابرة، دار الراية، الرياض ١٤١١هـ

(٥) **الأحاديث المختارة** لأبي عبد الله محمد بن عبد الواحد المقدسي، تحقيق الدكتور عبد الملك بن دهيش، مكتبة النهضة الحديثة، مكة المكرمة ١٤١٠هـ

(٦) **أحكام أهل الذمة** لأبي عبد الله محمد بن أبي بكر المعروف بابن القيم، تحقيق يوسف البكري وشاكر العاروري، دار ابن حزم، بيروت، رمادي للنشر، الدمام ١٤١٨هـ

(٧) **أحكام البدل في الفقه الإسلامي** لعبدالله محمد الجمعة، رسالة دكتوراه، جامعة الإمام محمد بن سعود، الرياض ١٤١٣هـ

(٨) **أحكام القرآن** لأبي بكر أحمد بن علي الجصاص، تحقيق محمد الصادق قمحاوي، دار إحياء التراث العربي، بيروت ١٤٠٥هـ

(٩) **أحكام القرآن للشافعي**، جمع أبي بكر أحمد بن الحسين البيهقي، دار الكتب العلمية، بيروت ١٤٠٠هـ

(١٠) **أحكام القرآن**، لأبي بكر محمد ابن العربي، راجعه محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت ١٤٠٨هـ

(١١) **الإحكام في أصول الأحكام** لأبي الحسن علي بن أبي علي الآمدي، ضبطه وكتب حواشيه الشيخ إبراهيم العجوز، دار الكتب العلمية، بيروت

(١٢) **الإحكام في أصول الأحكام** لأبي محمد علي بن أحمد ابن حزم،دار الكتب العلمية، بيروت ١٤٠٥هـ

(١٣) **إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول** لمحمد بن علي الشوكاني، تحقيق الدكتور شعبان محمد إسماعيل، دار الكتبي، مصر ١٤١٣هـ

(١٤) **إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل** لمحمد ناصر الدين الألباني، بإشراف زهير الشاويش، المكتب الإسلامي، بيروت ١٣٩٩هـ

(١٥) **أزمنة التاريخ الإسلامي** للدكتور عبد السلام الترمانيني، تحقيق الدكتور شاكر مصطفى والدكتور أحمد العبادي ١٤٠٢هـ

(١٦) **الأزهرية** = فهرس مخطوطات المكتبة الأزهرية للكتب الموجودة إلى سنة ١٣٦٩هـ، طبع في نفس السنة بإشراف أبو الوفا المراغي

(١٧) **أساس البلاغة** لجار الله أبي القاسم محمود الزمخشري، دار الفكر، بيروت ١٤١٥هـ

(١٨) **أسباب نزول القرآن** لأبي الحسن علي بن أحمد الواحدي، تحقيق كمال بسيوني زغلول، دار الكتب العلمية، بيروت ١٤١١هـ

(١٩) **أسماء مؤلفات شيخ الإسلام ابن تيمية** لأبي عبد الله محمد بن أبي بكر المعروف بابن القيم، تحقيق الدكتور صلاح الدين المنجد، دار الكتاب الجديد، بيروت ١٤٠٣هـ

(٢٠) **أسهل المدارك شرح إرشاد السالك في فقه إمام الأئمة مالك** لأبي بكر بن حسن الكشناوي، دار الفكر، بيروت

(٢١) **الأشباه والنظائر في النحو** لجلال الدين عبد الرحمن السيوطي، دار الكتب العلمية، بيروت ١٤٠٥هـ

(٢٢) **الأشباه والنظائر** لأبي النصر عبد الوهاب بن علي بن السبكي، بتحقيق عادل عبد الموجود وعلي عوض، دار الكتب العلمية، بيروت ١٤١١هـ

(٢٣) **الأشباه والنظائر** لأبي حفص عمر بن علي المعروف بابن الملقن، بتحقيق حمد بن عبد العزيز الخضيري، رسالة دكتوراه مقدمة للمعهد العالي للقضاء بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية بالرياض، في الفقه المقارن، عام ١٤١١هـ

(٢٤) **الأشباه والنظائر** لجلال الدين عبد الرحمن السيوطي، دار الكتب العلمية، بيروت ١٤١١هـ

(٢٥) **الأشباه والنظائر** لزين الدين بن إبراهيم المعروف بابن نجيم، تحقيق محمد مطيع الحافظ، دار الفكر، دمشق ١٩٨٦م

(٢٦) **الأشباه والنظائر** لمحمد بن عمر بن المرحل المعروف بابن الوكيل، بتحقيق الدكتور أحمد العنقري، مكتبة الرشد، الرياض ١٤١٣هـ

(٢٧) **الإصابة في تمييز الصحابة** لأبي الفضل أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، دار الكتب العلمية، بيروت

(٢٨) **إصلاح الوجوه والنظائر في القرآن الكريم (قاموس القرآن)** للحسين بن محمد الدامغاني، تحقيق عبد العزيز سعيد الأهل، دار العلم للملايين، بيروت ١٩٨٥م

(٢٩) **أصول الحديث** للدكتور محمد عجاج الخطيب، دار الفكر، بيروت ١٤٠١هـ

(٣٠) **أصول السرخسي** لأبي بكر محمد بن أحمد السرخسي، تحقيق أبو الوفا الأفغاني، دار الكتب العلمية، بيروت ١٤١٤هـ

(٣١) **أصول الفقه** لطه عبد الله الدسوقي، مطبعة لجنة البيان العربي، القاهرة ١٩٦٦م

(٣٢) **أصول الفقه** لمحمد بن أحمد أبو زهرة، دار الفكر العربي، القاهرة

(٣٣) **أصول الفقه** لمحمد بن عفيفي الباجوري الشهير بالخضري، المكتبة التجارية، مصر

(٣٤) **أصول الفقه وابن تيمية** للدكتور صالح بن عبد العزيز آل منصور، المؤلف ١٤٠٥هـ

(٣٥) **أصول الفقه، الحد والموضوع والغاية** للدكتور يعقوب بن عبد الوهاب الباحسين، مكتبة الرشد، الرياض ١٤٠٨هـ

(٣٦) **أصول الكرخي** لأبي الحسن عبيد الله الكرخي (مطبوع مع تأسيس النظر للدبوسي، سيأتي)

(٣٧) **أصول مذهب الإمام أحمد**، للدكتور عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، بيروت ١٤١٦

(٣٨) **أضواء البيان في تفسير القرآن بالقرآن** لمحمد الأمين بن محمد الشنقيطي، مطبعة المدني، مصر ١٣٧٨هـ

(٣٩) **الأعلام الشرقية في المائة الرابعة عشرة الهجرية** لزكي محمد مجاهد، دار الطباعة المصرية الحديثة، القاهرة ١٣٦٨-١٣٧٤هـ

(٤٠) **الأعلام العلية في مناقب ابن تيمية** لأبي حفص عمر بن علي البزار، تحقيق زهير الشاويش، المكتب الإسلامي، بيروت ١٤٠٠هـ

(٤١) **أعلام الكرد** لمير بصري، رياض الريس للكتب والنشر، لندن ١٩٩١م

(٤٢) **أعلام الموقعين عن رب العالمين** لأبي عبد الله محمد بن أبي بكر المعروف بابن القيم، ضبطه محمد عبد السلام إبراهيم، دار الكتب العلمية، بيروت ١٤١٤هـ

(٤٣) **إعلام النبلاء بتاريخ حلب الشهباء** لمحمد راغب الطباخ الحلبي، طبع على نفقة المؤلف في المطبعة العلمية، حلب ١٣٤٢هـ

(٤٤) **الأعلام** لخير الدين الزركلي، دار العلم للملايين، بيروت ط١٣ ١٩٩٨هـ

(٤٥) **الإعلان بالتوبيخ لمن ذم التاريخ**، لمحمد بن عبد الرحمن السخاوي، تحقيق فرانز روزنثال، دار الكتب العلمية، بيروت.

(٤٦) **الإقناع في حل ألفاظ أبي شجاع** لمحمد الشيربيني الخطيب، دار الفكر، بيروت ١٤١٥هـ

(٤٧) **الإكراه وأثره في التصرفات** للدكتور عيسى زكي شقرة، مكتبة المنار الإسلامية، الكويت ١٤٠٦هـ

(٤٨) **الأم** للإمام محمد بن إدريس الشافعي، دار الفكر، بيروت

(٤٩) **أمة في رجل الإمام المجدد ابن تيمية** للدكتور محمد بن أحمد الصالح، نشر المؤلف ١٤١٥هـ

(٥٠) **أمراء دمشق في الإسلام** لصلاح الدين خليل بن أيبك الصفدي، بتحقيق الدكتور صلاح الدين المنجد، دار الكتاب الجديد، بيروت ١٣٥٥هـ

(٥١) **الأمصار ذوات الآثار** لأبي عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي، بتحقيق قاسم علي سعد، دار البشائر الإسلامية، بيروت ١٤٠٦هـ

(٥٢) **الأمنية في إدراك النية** لأبي العباس أحمد بن إدريس القرافي، دار الكتب العلمية، بيروت ١٤٠٤هـ

(٥٣) **الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف في المذهب الحنبلي** لأبي الحسن علي بن سليمان المرداوي، تحقيق محمد حامد الفقي، دار إحياء التراث العربي ومؤسسة التاريخ العربي، بيروت

(٥٤) **إيضاح المبهم من معاني السلم** للشيخ أحمد الدمنهوري (مطبوع مع تحرير القواعد المنطقية الذي سيأتي)

(٥٥) **إيضاح المسالك إلى قواعد الإمام مالك** لأبي العباس أحمد بن يحي الونشريسي، بتحقيق الصادق بن عبد الرحمن الغرياني، كلية الدعوة الإسلامية ولجنة الحفظ على التراث الإسلامي

(٥٦) **إيضاح المسالك إلى قواعد الإمام مالك** لأبي العباس أحمد بن يحي الونشريسي، بتحقيق أحمد بو طاهر الخطابي، اللجنة المشتركة لنشر التراث الإسلامي بين المغرب والإمارات، الرباط ١٤٠٠هـ

(٥٧) إيضاح المكنون في الذيل على كشف الظنون لإسماعيل باشا الباباني البغدادي، وكالة المعارف الجليلة، استنبول ١٣٦٤هـ، ١٣٦٦هـ

(٥٨) الإيمان لشيخ الإسلام ابن تيمية، خرج أحاديثه محمد ناصر الدين الألباني وأشرف عليه زهير الشاويش، المكتب الإسلامي، بيروت ١٤١٦هـ

- ابن إياس =بدائع الزهور في وقائع الدهور

- ابن الوردي =تاريخ ابن الوردي

- ابن بلبان = صحيح ابن حبان بترتيب ابن بلبان

- ابن تيمية السلفي= باعث النهضة الإسلامية ابن تيمية السلفي، نقده لمسالك المتكلمين والفلاسفة في الإلهيات

(٥٩) ابن تيمية المجتهد بين أحكام الفقهاء وحاجات المجتمع للدكتور عمر فروخ، دار لبنان للطباعة والنشر، بيروت ١٤١١هـ

(٦٠) ابن تيمية للدكتور محمد يوسف موسى، المركز العربي للثقافة والعلوم، بيروت

(٦١) ابن تيمية وفتاوى عذاب القبر لأبي بكر عبد الرزاق، المكتبة العصرية، بيروت ١٤١٢هـ

(٦٢) ابن تيمية وفكره السياسي لقمر الدين خان، ترجمة الدكتور أحمد مبارك البغدادي، مكتبة الفلاح، الكويت ١٩٨٥م

(٦٣) ابن تيمية، حياته وعصره-آراؤه الفقهية لمحمد أحمد أبو زهرة، دار الفكر العربي، القاهرة

(٦٤) الاجتماع والافتراق في الحلف والطلاق لشيخ الإسلام ابن تيمية، بتحقيق محمد بن أحمد سيد أحمد، مكتبة المنارة، مكة المكرمة ١٤٠٨هـ

(٦٥) الاجتهاد في الإسلام لمحمد مصطفى المراغي، مطبعة الجهاد، مصر ١٩٥٩م

(٦٦) **اختلاف الحديث** للإمام محمد بن إدريس الشافعي، بتحقيق عامر حمد حيدر، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت ١٤٠٥هـ.

(٦٧) **اختيارات شيخ الإسلام ابن تيمية** النميري لبرهان الدين إبراهيم بن محمد ابن القيم، تقديم ونشر بكر أبو زيد، مكتبة الرشد الرياض ١٤٠٣هـ

(٦٨) **الاستدلال عند الأصوليين** للدكتور علي بن عبد العزيز العميريني، مكتبة التوبة، الرياض ١٤١١هـ

(٦٩) **الاستذكار** لأبي عمر يوسف بن عبد الله ابن عبد البر، تحقيق الدكتور عبد المعطي أمين قلعجي، دار الوعي، القاهرة ١٤١٤هـ

(٧٠) **الاستغناء في الاستثناء** لأبي العباس أحمد بن إدريس القرافي، تحقيق محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت ١٤٠٦هـ

(٧١) **الاستغناء في الفرق والاستثناء** لمحمد بن أبي سليمان البكري، بتحقيق الدكتور سعود الثبيتي جامعة أم القرى، مكة المكرمة ١٤٠٨هـ

(٧٢) **الاستقامة** لشيخ الإسلام ابن تيمية، تحقيق الدكتور محمد رشاد سالم، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض ١٤٠٣هـ

(٧٣) **الاعتصام** لأبي إسحاق إبراهيم بن موسى الشاطبي، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة

(٧٤) **الاعتناء في الفرق والاستثناء** للبكري، بتحقيق عادل عبد الموجود وعلي معوض، دار الكتب العلمية، بيروت ١٤١١هـ (وهو نفس المذكور أعلاه باسم الاستغناء للبكري).

(٧٥) **اقتضاء الصراط المستقيم** لشيخ الإسلام ابن تيمية، بتحقيق محمد حامد الفقي، مطبعة السنة المحمدية، القاهرة ١٣٦٩هـ

(٧٦) **الانتقاء في فضائل الثلاثة الأئمة الفقهاء مالك والشافعي وأبي حنيفة** لأبي عمر يوسف بن عبد الله ابن عبد البر، مكتبة القدس، مصر ١٣٥٠هـ

(٧٧) باعث النهضة الإسلامية ابن تيمية السلفي، نقده لمسالك المتكلمين والفلاسفة في الإلهيات لمحمد خليل هراس، دار الكتب العلمية، بيروت

(٧٨) البحر الرائق شرح كنز الدقائق لزين الدين بن إبراهيم المعروف بابن نجيم، دار المعرفة، بيروت

(٧٩) البحر المحيط في أصول الفقه لبدر الدين محمد بن بهادر الزركشي، قام بتحريره عبد القادر العاني، وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية، الكويت ١٤١٣هـ

(٨٠) بحوث ودراسات في تاريخ العصور الوسطى لسعيد عبد الفتاح عاشور، دار الأحد، بيروت ١٩٧٧م

(٨١) بدائع الزهور في وقائع الدهور لمحمد أحمد بن إياس المصري الحنفي، المطبعة الأميرية، القاهرة ١٣١١-١٣١٤هـ

(٨٢) بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع لأبي بكر بن مسعود الكاساني، دار الكتب العلمية، بيروت

(٨٣) البداية = البداية والنهاية لأبي الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير، دار الكتب العلمية، بيروت ١٤١٥هـ

(٨٤) بداية المجتهد ونهاية المقتصد لأبي الوليد محمد بن أحمد بن رشد الحفيد، دار الكتب العلمية، بيروت ١٤٠٨هـ

(٨٥) البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن التاسع لمحمد بن علي الشوكاني، مطبعة السعادة، مصر ١٣٤٨هـ

(٨٦) البرهان في أصول الفقه لأبي المعالي عبد الملك بن عبد الله الجويني، تحقيق عبدالعظيم الديب، دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، المنصورة بمصر ١٤١٨هـ

(٨٧) البستان في ذكر الأولياء والعلماء بتلمسان لأبي عبد الله محمد بن محمد التلمساني الملقب بابن مريم، دار المطبوعات الجامعية، الجزائر ١٣٢٦هـ

(٨٨) **بغية الباحث في زوائد مسند الحارث** لأبي الحسن علي بن أبي بكر الهيثمي، بتحقيق الدكتور حسين أحمد الباكري، مركز خدمة السنة والسيرة النبوية، المدينة المنورة ١٤١٣هـ

(٨٩) **بغية المرتاد في الرد على المتفلسفة والقرامطة والباطنية أهل الإلحاد**، لشيخ الإسلام ابن تيمية، بتحقيق الدكتور موسى سليمان الدويش، مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة ١٤٠٨هـ

(٩٠) **بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة** لجلال الدين عبد الرحمن السيوطي، طبعة مصر ١٣٢٦هـ

(٩١) **بلاد الشام قبيل الغزو الصليبي** لعلي محمد علي عودة الغامدي، المكتبة الفيصلية، مكة المكرمة ١٤٠٤هـ

(٩٢) **بلدان الخلافة الشرقية** لكي لسترنج، ترجمة بشير فرنسيس وكوركيس عواد، مؤسسة الرسالة، بيروت

(٩٣) **البناية في شرح الهداية** لأبي محمد محمود بن أحمد العيني، دار الفكر، بيروت ١٤١١هـ

(٩٤) **بيان المختصر شرح مختصر ابن الحاجب** لأبي الثناء محمود بن عبد الرحمن الأصفهاني، تحقيق الدكتور محمد مظهر بقا، مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي بجامعة أم القرى، مكة المكرمة ١٤٠٦هـ

(٩٥) **بيان زغل العلم والطلب** لأبي عبد الله محمد بن أحمد الذهبي، مكتبة القدسي، دمشق ١٣٤٧هـ

(٩٦) **البيان والتبيين** لأبي عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، دار الكتب العلمية، بيروت

(٩٧) **البيان والتحصيل والشرح والتوجيه والتعليل في مسائل المستخرجة** لأبي الوليد محمد بن أحمد ابن رشد الجد، تحقيق الدكتور محمد حجي، دار الغرب الإسلامي، بيروت ١٤٠٤هـ

(٩٨) **تأسيس النظر** لأبي زيد عبيد الله بن عمر الدبوسي، تحقيق مصطفى محمد القباني، دار ابن زيدون، بيروت

(٩٩) **التأسيس في أصول الفقه على ضوء الكتاب والسنة**، لأبي إسلام مصطفى بن محمد بن سلامة، مكتبة الحرمين للعلوم النافعة، القاهرة ١٤١٥هـ

(١٠٠) **تاج العروس من جواهر القاموس** للسيد محمد مرتضى الزبيدي، دار صادر، بيروت (صورة عن طبعة المطبعة الخيرية، مصر ١٣٠٦هـ)

(١٠١) **التاج والإكليل لمختصر خليل**، لأبي عبد الله محمد بن يوسف العبدري المشهور بالمواق (مطبوع بهامش مواهب الجليل، سيأتي)

(١٠٢) **تاريخ ابن الجزري**، لمحمد بن محمد بن الجزري، (مخطوط) منه نسخة مصورة برقم (١٣٠٢ تاريخ) مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي بجامعة أم القرى، مكة المكرمة

(١٠٣) **تاريخ ابن الوردي** (تتمة المختصر في أخبار البشر)، لزين الدين عمر بن المظفر ابن الوردي، المطبعة الحيدرية، النجف ١٣٨٩هـ

(١٠٤) **تاريخ الإسلام** للدكتور حسن إبراهيم حسن، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة ١٩٧٩م

(١٠٥) **تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام** لأبي عبد الله محمد بن أحمد الذهبي، تحقيق الدكتور عمر عبد السلام تدمري، دار الكتاب العربي، بيروت ١٤١٩هـ

(١٠٦) **تاريخ البرزالي** (المقتفى على تاريخ أبي شامة) لأبي محمد القاسم ابن محمد البرزالي، (مخطوط) من نسخة مصورة برقم (١٧٠٤، ١٠٩٤ تاريخ) في مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي بجامعة أم القرى، مكة المكرمة

(١٠٧) **تاريخ الجبرتي** (عجائب الآثار في التراجم والأخبار) لعبد الرحمن بن حسن الجبرتي، تحقيق حسن محمد جوهر وعمر الدسوقي والسيد إبراهيم سالم، لجنة البيان العربي، القاهرة ١٩٥٨-١٩٦٧م

(١٠٨) **تاريخ العرب** لفيليب حتي وإدوارد جرجي وجبرائيل جبور، دار غندور، بيروت ١٩٨٦م

(١٠٩) **تاريخ الفقه الإسلامي** لمحمد أنيس عبادة، دار الطباعة المحمدية، القاهرة ١٣٨٩هـ

(١١٠) **تاريخ حوض البحر المتوسط وتياراته السياسية** لمحمد رفعت، دار المعارف، مصر ١٩٥٩م

(١١١) **التبيان شرح بديعة الزمان** لأبي عبد الله محمد بن عبد الله المعروف بابن ناصر الدين الدمشقي، (مخطوط) منه نسخة مصورة برقم (١٥٣٢تاريخ) في مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي بجامعة أم القرى، مكة المكرمة، ولدي منها صورة في مكتبتي.

(١١٢) **تحرير ألفاظ التنبيه (لغة الفقهاء)** لأبي زكريا يحي بن شرف النووي، بتحقيق عبد الغني الدقر، دار القلم، دمشق ١٤٠٨هـ

(١١٣) **تحرير القواعد المنطقية** لقطب الدين محمود بن محمد الرازي، دار إحياء الكتب العربية، مصر

(١١٤) **التحرير في أصول الفقه الجامع بين اصطلاحي الحنفية والشافعية** لمحمد بن عبد الواحد المعروف بالكمال ابن الهمام (مطبوع مع شرحه تيسير التحرير، سيأتي)

(١١٥) **التحرير في قاعدة المشقة تجلب التيسير** للدكتور عامر سعيد الزيباري، دار ابن حزم، بيروت ١٤١٥هـ

- **التحفة** = تحفة الأحوذي بشرح جامع الترمذي

(١١٦) **تحفة الأحوذي بشرح جامع الترمذي** لأبي العلا محمد بن عبد الرحمن المباركفوري، دار الكتب العلمية، بيروت ١٤١٠هـ

(١١٧) **تحفة المحتاج إلى أدلة المنهاج** لأبي حفص عمر بن علي المعروف بابن الملقن، تحقيق عبد الله بن سعاف اللحياني، دار حراء، مكة المكرمة ١٤٠٦هـ

(١١٨) **التحقيق الباهر في شرح الأشباه والنظائر** لمحمد هبة الله بن محمد التاجي (مخطوط)، منه نسخة مصورة برقم (٦٠فقه حنفي) في مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي بجامعة أم القرى، مكة المكرمة

(١١٩) **تحليل الشخصية** للدكتور محمد خليفة بركات، دار مصر للطباعة، مصر ١٩٥١م

(١٢٠) **تخريج الفروع على الأصول** لأبي المناقب محمود بن أحمد الزنجاني، بتحقيق الدكتور محمد أديب الصالح، مؤسسة الرسالة، بيروت ١٤٠٧هـ

(١٢١) **التخريج عند الفقهاء والأصوليين** للدكتور يعقوب بن عبد الوهاب الباحسين، مكتبة الرشد، الرياض ١٤١٤هـ

(١٢٢) **تذكرة الحفاظ** لأبي عبد الله محمد بن أحمد الذهبي، دار إحياء التراث العربي، بيروت

(١٢٣) **التذكرة والاعتبار والانتصار للأبرار** لأحمد بن إبراهيم الواسطي المعروف بابن شيخ الحزاميين، تحقيق علي حسن عبد الحميد، مكتبة ابن الجوزي، الأحساء ١٤٠٨هـ

(١٢٤) **التذهيب شرح تهذيب المنطق والكلام** لعبد الله بن فضل الله الخبيصي، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر ١٣٥٥هـ

(١٢٥) **ترجمة شيخ الإسلام ابن تيمية** لأبي الفضل أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، تحقيق أبو عبد الرحمن سعيد معشاشة، دار ابن حزم، بيروت ١٤١٩هـ

ـ **تعريفات الجرجاني** = كتاب التعريفات

(١٢٦) **التعريفات الفقهية** لمحمد عميم الإحسان المجددي البركتي، ضمن مجموعة (قواعد الفقه)، مطبوعات لجنة النقابة والنشر والتأليف، باكستان ١٤٠٧هـ

(١٢٧) **تعليل الأحكام** لمحمد مصطفى شلبي، دار النهضة العربية، بيروت ١٤٠١هـ

(١٢٨) التفريع لأبي القاسم عبيد الله بن جلاب البصري، بتحقيق الدكتور حسين بن سالم الدهماني، دار الغرب الإسلامي، بيروت ١٤٠٨هـ

(١٢٩) التفريق بين الأصول والفروع للدكتور سعد بن ناصر الشثري، دار المسلم، الرياض ١٤١٧هـ

(١٣٠) تفسير آيات أشكلت لشيخ الإسلام ابن تيمية، تحقيق عبد العزيز بن محمد الخليفة، مكتبة الرشد، الرياض ١٤١٥هـ

- تفسير ابن كثير= تفسير القرآن العظيم

(١٣١) تفسير البيضاوي (أنوار التنزيل وأسرار التأويل) لأبي سعيد عبد الله بن عمر البيضاوي، دار الكتب العلمية، بيروت ١٤٠٨هـ

- تفسير الرازي= التفسير الكبير

- تفسير الطبري = جامع البيان عن تأويل آي القرآن

(١٣٢) تفسير القرآن العظيم لأبي الفداء إسماعيل بن كثير الدمشقي، دار المفيد، بيروت ١٤٠٣هـ

- تفسير القرطبي = الجامع لأحكام القرآن للقرطبي

(١٣٣) التفسير الكبير لأبي عبد الله محمد بن عمر الرازي، المطبعة البهية، مصر

(١٣٤) التفسير الكبير لشيخ الإسلام ابن تيمية، تحقيق الدكتور عبد الرحمن عميرة، دار الكتب العلمية، بيروت

(١٣٥) تفسير النصوص في الفقه الإسلامي للدكتور محمد أديب صالح، المكتب الإسلامي، بيروت ١٤٠٤هـ

(١٣٦) تقريب التهذيب لأبي الفضل أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، اعتنى به محمد عوامة، دار الرشيد، حلب ١٤١٢هـ

(١٣٧) تلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير لأبي الفضل أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، اعتنى به السيد عبد الله هاشم اليماني، دار أحد، المدينة المنورة ١٣٨٤هـ

- **التلخيص لابن حجر** = تلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير

- **التلخيص للجويني** = كتاب التلخيص في أصول الفقه

(١٣٨) **التمهيد في أصول الفقه** لأبي الخطاب محمود بن أحمد الكلوذاني، تحقيق الدكتور مفيد محمد أبو عمشة، مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي بجامعة أم القرى، مكة المكرمة ١٤٠٦هـ

(١٣٩) **التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد** لأبي عمر يوسف بن عبد الله بن عبدالبر (تعاقب على تحقيق أجزائه عدد من المحققين كما صدرت تلك الأجزاء تباعاً ابتداء من سنة ١٣٨٧هـ إلى ١٤١٢هـ في المغرب)

(١٤٠) **تهذيب التهذيب** لأبي الفضل أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، دار إحياء التراث العربي، بيروت ١٤١٣هـ

(١٤١) **تهذيب الفروق والقواعد السنية في الأسرار الفقهية** للشيخ محمد علي بن حسين المالكي، (مطبوع بحاشية الفروق للقرافي، سيأتي)

(١٤٢) **تهذيب الكمال في أسماء الرجال** لأبي الحجاج يوسف بن عبد الرحمن المزي، تحقيق الدكتور بشار عواد معروف، مؤسسة الرسالة، بيروت ١٤٠٣هـ

- **تهذيب المنطق بشرح الخبيصي وحاشيتي العطار والدسوقي**= التذهيب شرح تهذيب المنطق والكلام

(١٤٣) **تيسير التحرير** لمحمد أمين المعروف بأمير بادشاه، وهو شرح التحرير للكمال ابن الهمام، دار الفكر، بيروت

(١٤٤) **تيسير الفقه الجامع للاختيارات الفقهية لشيخ الإسلام ابن تيمية** للدكتور أحمد موافي، دار ابن الجوزي، الدمام ١٤١٦هـ

(١٤٥) **الثبات والشمول في الشريعة الإسلامية** للدكتور عابد بن محمد السفياني، مكتبة المنارة، مكة المكرمة ١٤٠٨هـ

(١٤٦) **جامع البيان عن تأويل آي القرآن** لأبي جعفر محمد بن جرير الطبري، دار الفكر، بيروت ١٤٠٨هـ

(١٤٧) **جامع التواريخ (تاريخ المغول)** لرشيد الدين فضل الله الهمذاني، تعريب محمد صادق نشأت وأخرين، مراجعة يحي الخشاب، مطبعة عيسى البابي الحلبي، القاهرة ١٩٦٠هـ

(١٤٨) **جامع العلوم والحكم** لأبي الفرج عبد الرحمن بن رجب، رئاسة إدارات البحوث العلمية والإفتاء، الرياض

(١٤٩) **الجامع لأحكام القرآن** لأبي عبد الله محمد بن أحمد القرطبي، دار الكتب العلمية، بيروت ١٤١٣هـ

(١٥٠) **جذوة الاقتباس فيمن حل من الأعلام مدينة فاس** لأحمد بن محمد بن القاضي، دار المنصور، الرباط ١٩٧٣م

(١٥١) **جمهرة أنساب العرب** لأبي محمد علي بن أحمد ابن حزم، تحقيق عبد السلام هارون، دار المعارف، القاهرة ١٩٦٢م

(١٥٢) **جمهرة الأمثال** لأبي هلال الحسن بن عبد الله العسكري، ضبطه الدكتور أحمد عبد السلام وخرج أحاديثه أبو هاجر محمد زغلول، دار الكتب العلمية، بيروت ١٤٠٨هـ

(١٥٣) **جمهرة النسب** لأبي المنذر هشام بن محمد الكلبي، تحقيق الدكتور ناجي حسن، عالم الكتب، بيروت ١٤٠٧هـ

(١٥٤) **جواهر الإكليل شرح مختصر العلامة خليل**، لصالح عبد السميع الآبي الأزهري، دار الفكر، بيروت

(١٥٥) **جواهر السلوك في الخلفاء والملوك** لأبي عبد الله محمد بن إبراهيم الجزري، (مخطوط) منه نسخة مصور برقم (١٠٥٩، ١٠٦٠ تاريخ) في مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي بجامعة أم القرى، مكة المكرمة

(١٥٦) **جواهر العقود ومعين القضاة والموقعين والشهود** لمحمد بن أحمد المنهاجي الأسيوطي الشافعي، تحقيق مسعد عبد الحميد السعدني، دار الكتب العلمية، بيروت ١٤١٧هـ

(١٥٧) **الجواهر المضية في طبقات الحنفية** لأبي محمد عبد القادر بن محمد القرشي، مطبعة دائرة المعارف، حيدر آباد ١٣٣٢هـ

(١٥٨) **الجوهر المنضد في طبقات متأخري أصحاب أحمد** لأبي المحاسن يوسف بن حسن ابن عبد الهادي المعروف بابن المبرد، تحقيق الدكتور عبد الرحمن بن سليمان العثيمين، مكتبة الخانجي، القاهرة ١٤٠٧هـ

(١٥٩) **حاشية إعانة الطالبين على حل ألفاظ فتح المعين** لأبي بكر بن محمد شطا الدمياطي المشهور بالسيد البكري، دار الفكر، بيروت ١٤١٤هـ

(١٦٠) **حاشية الدسوقي على الشرح الكبير** لمحمد عرفة الدسوقي، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة

(١٦١) **حاشية السندي على سنن النسائي** لأبي الحسن محمد بن عبد الهادي السندي، (مطبوع بهامش سنن النسائي، سيأتي)

(١٦٢) **حاشية العلامة البناني على شرح جمع الجوامع** لعبد الرحمن بن جاد الله البناني المغربي (ومعه متن جمع الجوامع للسبكي وشرحه للجلال المحلي وتقرير عبدالرحمن الشربيني عليها)، ضبطه محمد شاهين، دار الكتب العلمية، بيروت ١٤١٨هـ

ـ **حاشية المطيعي على نهاية السول** = سلم الوصول لشرح نهاية السول

(١٦٣) **حاشية سعدي أفندي على الهداية للمرغيناني** لسعد الله بن عيسى المفتي الشهير سعدي أفندي (مطبوع بهامش شرح فتح القدير للكمال بن الهمام، سيأتي)

(١٦٤) **الخافظ أحمد ابن تيمية** لأبي الحسن علي الحسني الندوي، (ضمن سلسلة رجال الفكر والدعوة في الإسلام)، تعريب سعيد الأعظمي، دار القلم، الكويت ١٤٠٧هـ

(١٦٥) **الحدود الإسلامية البيزنطية بين الاحتكاك الحربي والاتصال الحضاري** لفتحي عثمان، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، القاهرة

(١٦٦) **الحسبة في الإسلام لشيخ الإسلام ابن تيمية**، بتحقيق سيد بن أحمد بن أبي سعدة، الرئاسة العامة للبحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد، الرياض ١٤٠٣هـ

(١٦٧) **حسن المحاضرة في أخبار مصر والقاهرة** لجلال الدين عبد الرحمن السيوطي، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة ١٣٨٧هـ

(١٦٨) **الحق والإيمان في كلام ابن تيمية** للدكتور نديم قارو، الحكمة للطباعة والنشر، دمشق ١٤١٥هـ

(١٦٩) **حواشي الشرواني على تحفة المحتاج بشرح المنهاج**، لعبد الحميد الشرواني، دار الفكر، بيروت

(١٧٠) **الخطط التوفيقية الجديدة لمصر القاهرة ومدنها وبلادها القديمة والشهيرة** لعلي مبارك، المطبعة الكبرى الأميرية، بولاق مصر ١٣٠٤-١٣٠٦هـ

(١٧١) **خطط الشام** لمحمد كرد علي، دار العلم للملايين، بيروت ١٣٨٩هـ

- **خطط المقريزي** = المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار

- **خطط مبارك** = الخطط التوفيقية الجديدة

(١٧٢) **خلاصة الأثر في أعيان القرن الحادي عشر** لمحمد أمين بن فضل الله المحبي، نشر دار صادر، بيروت (مصور عن طبعة القاهرة ١٢٨٤هـ)

(١٧٣) **الخلاف في القواعد الفقهية المتعلقة بدلالة الألفاظ من حيث الشمول وعدمه وموقف شيخ الإسلام ابن تيمية منها** للدكتور محمد سنان سيف، رسالة دكتوراه، لدى الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة سنة ١٤٠٨ هـ

(١٧٤) **الدارس في تاريخ المدارس** لعبد القادر بن محمد النعيمي، تحقيق جعفر الحسيني، مطبوعات المجمع العمي العربي بدمشق، دمشق ١٣٦٧هـ

(١٧٥) **الدر المنثور في التفسير بالمأثور** لجلال الدين عبد الرحمن السيوطي، نشر محمد أمين دمج، بيروت

(١٧٦) **الدر النقي في شرح ألفاظ الخرقي لأبي المحاسن يوسف بن حسن بن** عبد الهادي المعروف بابن المبرد، بتحقيق الدكتور رضوان بن غربية، دار المجتمع، جدة ١٤١١هـ

(١٧٧) **درء تعارض النقل والعقل (موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول)،** لشيخ الإسلام ابن تيمية، بتحقيق الدكتور محمد رشاد سالم، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض ١٣٩٩هـ

(١٧٨) **درر الحكام شرح مجلة الأحكام لعلي حيدر،** تعريب المحامي فهمي الحسيني، دار الكتب العلمية، بيروت

(١٧٩) **الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة لأبي الفضل أحمد بن علي بن حجر** العسقلاني، طبع حيدر آباد ١٩٤٥-١٩٥٠م

(١٨٠) **الدرر في اختصار المغازي والسير لأبي عمر يوسف بن عبد الله ابن عبد** البر، بتحقيق الدكتور شوقي ضيف، دار المعارف، القاهرة ١٤٠٣هـ

ـ **الدرر**= الدرر الكامنة في أعيان المائة

(١٨١) **الدليل الماهر الناصح شرح المجاز الواضح في قواعد المذهب الراجح** لمحمد يحي الولاتي، راجعه بابا محمد عبد الله، دار عالم الكتب، الرياض ١٤١٤هـ

(١٨٢) **دمشق بين عصر المماليك والعثمانيين لأكرم حسن العلبي** انظر: الشركة المتحدة للطباعة والنشر، دمشق ١٤٠٢هـ

(١٨٣) **دمشق عند الجغرافيين والرحالين للدكتور صلاح الدين المنجد،** دار الكتاب الجديد، بيروت ١٩٦٨م

(١٨٤) **دمشق في عصر المماليك للدكتور نقولا زيادة،** مكتبة لبنان ببيروت، ومؤسسة فرنكلين بنيويورك ١٩٦٦هـ

(١٨٥) **دور ابن تيمية في الجهاد ضد المغول الإليخانيين لمريم محمد عوض بن** لادن، رسالة ماجستير، جامعة أم القرى بمكة المكرمة، كلية الشريعة، قسم التاريخ الإسلامي ١٤٠٣هـ

(١٨٦) **الديباج المذهب في معرفة أعيان المذهب** لإبراهيم بن محمد بن فرحون، دار الكتب العلمية، بيروت (مصورة عن طبعة مصر ١٣٢٩هـ)

(١٨٧) **ديوان شيخ الإسلام ابن تيمية**، جمع وترتيب محمد عبد الرحيم، دار الجيل، بيروت

(١٨٨) **الذخيرة** لأبي العباس أحمد بن إدريس القرافي، تحقيق الدكتور محمد حجي، دار الغرب الإسلامي، بيروت ١٩٩٤م

- **ذيل ابن رجب**= الذيل طبقات على الحنابلة

(١٨٩) **ذيل الروضتين** لعبد الرحمن بن إسماعيل المعروف بأبي شامة، طبع القاهرة ١٣٦٦هـ

(١٩٠) **ذيل تاريخ الإسلام** لأبي عبد الله محمد بن أحمد الذهبي، اعتنى به مازن بن سالم باوزير، دار المغني، الرياض ١٤١٩هـ

(١٩١) **ذيل تذكرة الحفاظ** لأبي المحاسن محمد بن علي الحسيني (مطبوع مع تذكرة الحفاظ، سبق)

(١٩٢) **ذيل تذكرة الحفاظ** لجلال الدين عبد الرحمن السيوطي (مطبوع مع تذكرة الحفاظ، سبق)

(١٩٣) **الذيل على طبقات الحنابلة** لأبي الفرج عبد الرحمن بن رجب، دار المعرفة، بيروت

- **الذيل**= ذيل تاريخ الإسلام

- **ذيول العبر**= العبر في خبر من غبر (مع ذيوله)

(١٩٤) **رحلة ابن جبير** لمحمد بن أحمد بن جبير، تحقيق الدكتور حسين نصار، مكتبة مصر، القاهرة ١٣٧٤هـ

(١٩٥) **رد المحتار على الدر المختار (حاشية ابن عابدين)** لمحمد أمين بن عمر المشهور بابن عابدين، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر ١٣٨٦هـ

(١٩٦) **الرد الوافر على من زعم بأن من سمى ابن تيمية شيخ الإسلام كافر** لأبي عبد الله محمد بن عبد الله المعروف بابن ناصر الدين الدمشقي، تحقيق زهير الشاويش، المكتب الإسلامي، بيروت ١٤١٥هـ

(١٩٧) **الرد على المنطقيين** لشيخ الإسلام ابن تيمية، تحقيق عبد الصمد شرف الدين الكتبي، إدارة ترجمان السنة، لاهور ١٣٩٦هـ

(١٩٨) **الرد على المنطقيين** لشيخ الإسلام ابن تيمية، تقديم وتعليق الدكتور رفيق العجم، دار الفكر اللبناني، بيروت ١٩٩٣م

(١٩٩) **الرسالة القبرصية** لشيخ الإسلام ابن تيمية، بتحقيق علي السيد صبح المدني، مكتبة المدني ومطبعتها، جدة ١٣٩٩هـ

(٢٠٠) **رفع الحرج في الشريعة الإسلامية** للدكتور صالح بن عبد الله بن حميد، مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي بجامعة أم القرى، مكة المكرمة ١٤٠٣هـ

(٢٠١) **رفع الحرج في الشريعة الإسلامية** للدكتور يعقوب عبد الوهاب الباحسين، دار النشر الدولي، الرياض ١٤١٦هـ

(٢٠٢) **الروض المربع شرح زاد المستقنع** لمنصور بن يونس البهوتي (مطبوع مع حاشيته لعبد الرحمن بن قاسم النجدي)، توزيع الرئاسة العامة لإدارات البحوث العلمية والإفتاء والإرشاد، الرياض ١٤٠٥هـ

(٢٠٣) **روضة الطالبين** لأبي زكريا يحي بن شرف النووي، بتحقيق عادل عبد الموجود وعلي معوض، دار الكتب العلمية، بيروت ١٤١٢هـ

(٢٠٤) **روضة الناظر وجنة المناظر** لأبي محمد عبد الله بن أحمد ابن قدامة، مع شرحه نزهة الخاطر العاطر، دار الكتب العلمية، بيروت

(٢٠٥) **زاد المسير في علم التفسير** لأبي الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد الجوزي، المكتب الإسلامي، بيروت ١٣٨٤هـ

(٢٠٦) **زاد المعاد في هدي خير العباد** لأبي عبد الله محمد بن أبي بكر المعروف بابن القيم، تحقيق شعيب وعبد القادر الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت ١٤٠٦هـ

- الزرقاني على الموطأ = شرح الزرقاني على موطأ الإمام مالك

(٢٠٧) الزيارات بدمشق للقاضي محمود العدوي، تحقيق الدكتور صلاح الدين المنجد، مطبوعات المجمع العلمي العربي بدمشق، دمشق ١٩٥٦م

(٢٠٨) سبل السلام شرح بلوغ المرام من أدلة الأحكام لمحمد بن إسماعيل الصنعاني، تحقيق محمد عبد العزيز الخولي، دار إحياء التراث العربي، بيروت ١٣٧٩هـ

(٢٠٩) السراج الوهاج على متن المنهاج لمحمد الزهري الغمراوي، دار المعرفة، بيروت

(٢١٠) سلسة الأحاديث الضعيفة والموضوعة لمحمد ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي، بيروت ١٤٠٥هـ

(٢١١) سلسلة الأحاديث التي لا أصل لها وأثرها السيء في العقيدة لأبي أسامة سليم بن عيد الهلالي، دار الصميعي، الرياض ١٤١٣هـ

(٢١٢) سلك الدرر في أعيان القرن الثاني عشر لمحمد خليل المرداوي، طبع في مصر ١٣٠١هـ

(٢١٣) سلم الوصول لشرح نهاية السول لمحمد بخيت المطيعي (مطبوع مع نهاية السول، سيأتي)

(٢١٤) السلوك لمعرفة دول الملوك لأحمد بن علي المقريزي، لجنة التأليف والترجمة، القاهرة ١٩٧٠م

(٢١٥) سنن أبي داود لأبي داود سليمان بن الأشعث السجستاني، ومعه معالم السنن للخطابي، إعداد وتعليق عزت الدعاس وعادل السيد، دار الحديث، بيروت ١٣٨٨هـ

(٢١٦) سنن ابن ماجه لأبي عبد الله محمد بن يزيد القزويني المعروف بابن ماجه، بتحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، دار الكتب العلمية، بيروت

(٢١٧) سنن الترمذي لأبي عيسى محمد بن عيسى الترمذي (مع شرحه تحفة الأحوذي، سبق)

(٢١٨) سنن الدارقطني لأبي الحسن علي بن عمر الدار قطني، مع شرحه التعليق المغني للعظيم آبادي، نشر السنة، ملتان باكستان

(٢١٩) السنن الكبرى لأبي بكر أحمد بن الحسين البيهقي، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد ١٣٥٤هـ

(٢٢٠) السنن الكبرى لأبي عبد الرحمن أحمد بن شعيب النسائي، تحقيق الدكتور عبد الغفار البنداري وسيد كسروي حسن، دار الكتب العلمية، بيروت ١٤١١هـ

(٢٢١) سنن النسائي لأبي عبد الرحمن أحمد بن شعيب النسائي، معه شرح السيوطي وحاشية السندي، تحقيق مكتب تحقيق التراث الإسلامي، دار المعرفة، بيروت ١٤١٢هـ

(٢٢٢) السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية لشيخ الإسلام ابن تيمية، بتحقيق بشير محمد عون، مكتبة دار البيان، دمشق ١٤١٣هـ

(٢٢٣) سير أعلام النبلاء لأبي عبد الله محمد بن أحمد الذهبي، تحقيق شعيب الأرنؤوط وحسين الأسد، مؤسسة الرسالة، بيروت ١٤٠٢-١٤١٣هـ

- سير النبلاء = سير أعلام النبلاء للذهبي

- سيرة ابن هشام = السيرة النبوية

(٢٢٤) السيرة النبوية لأبي محمد عبد الملك بن هشام المعافري، بتحقيق مصطفى السقا وإبراهيم الأبياري وعبد الحفيظ شلبي، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة ١٣٧٥هـ

(٢٢٥) شجرة النور الزكية في طبقات المالكية لمحمد بن محمد مخلوف، المطبعة السلفية، مصر ١٣٤٩هـ

- الشذرات =شذرات الذهب في أعيان من ذهب

(٢٢٦) شذرات الذهب في أعيان من ذهب لأبي الفلاح عبد الحي بن العماد الحنبلي، دار الكتب العلمية، بيروت

(٢٢٧) شرح التلويح على التوضيح لمتن التنقيح في أصول الفقه لمسعود بن عمر التفتازاني، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر

(٢٢٨) شرح الزرقاني على موطأ الإمام مالك لمحمد بن عبد الباقي الزرقاني، دار الكتب العلمية، بيروت ١٤١١هـ

(٢٢٩) شرح الزركشي على مختصر الخرقي لشمس الدين محمد بن عبد الله الزركشي، تحقيق عبد الله بن عبد الرحمن الجبرين، طبع عبد العزيز ومحمد الجميح ١٤١٠هـ

(٢٣٠) شرح السنة لأبي محمد الحسين بن مسعود البغوي، تحقيق شعيب الأرنؤوط وزهير الشاويش، المكتب الإسلامي، دمشق ١٣٩٧هـ

(٢٣١) شرح السير الكبير لأبي بكر محمد بن أحمد السرخسي، تحقيق الدكتور صلاح الدين المنجد وعبد العزيز أحمد، منشورات معهد المخطوطات، القاهرة

(٢٣٢) شرح العقيدة الأصفهانية لشيخ الإسلام ابن تيمية، تحقيق إبراهيم سعيداي، مكتبة الرشد، الرياض ١٤١٥هـ

(٢٣٣) شرح العمدة في الفقه لشيخ الإسلام ابن تيمية، تحقيق الدكتور سعود العطيشان، والدكتور صالح الحسن، مكتبة العبيكان، الرياض ١٤١٣هـ

(٢٣٤) شرح القاضي العضد على مختصر ابن الحاجب لعضد الدين عبد الرحمن بن أحمد الأيجي، وبهامشه حاشية التفتازاني وحاشية الشريف الجرجاني عليه، دار الكتب العلمية، بيروت ١٤٠٣هـ

(٢٣٥) شرح القواعد الفقهية لأحمد بن محمد الزرقا، دار القلم، دمشق ١٤٠٩هـ

(٢٣٦) الشرح الكبير مع تقريرات ابن عليش عليه، الشرح لأبي البركات أحمد الدردير، والتقريرات لمحمدعليش (مطبوع بهامش حاشية الدسوقي، سبق)

(٢٣٧) **شرح الكوكب المنير** لمحمد بن أحمد الفتوحي المعروف بابن النجار، تحقيق الدكتور محمد الزحيلي والدكتور نزيه حماد، مكتبة العبيكان، الرياض ١٤١٣هـ

(٢٣٨) **شرح اللمع** لأبي إسحاق إبراهيم بن علي الشيرازي، تحقيق عبد المجيد تركي، دار الغرب الإسلامي، بيروت ١٤٠٨هـ

(٢٣٩) **شرح المجلة** لسليم رستم باز اللبناني، دار إحياء التراث العربي، بيروت ١٤٠٦هـ

(٢٤٠) **شرح المنهج المنتخب في قواعد المذهب** لأحمد بن علي المنجور، تحقيق محمد الشيخ محمد الأمين، دار عبد الله الشنقيطي للطباعة والنشر والتوزيع

(٢٤١) **شرح تنقيح الفصول في اختصار المحصول في الأصول** لأبي العباس أحمد بن إدريس القرافي، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة ١٣٩٣هـ

(٢٤٢) **شرح حديث النزول** لشيخ الإسلام ابن تيمية، المكتب الإسلامي، بيروت ١٤١٢هـ

(٢٤٣) **شرح فتح القدير على الهداية** لمحمد بن عبد الواحد المعروف بالكمال ابن الهمام، دار الفكر، بيروت

(٢٤٤) **شرح مختصر الروضة** لأبي الربيع سليمان بن عبد القوي الطوفي، تحقيق الدكتور عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، بيروت ١٤٠٧هـ

(٢٤٥) **شرح مشكل الآثار** لأبي جعفر أحمد بن محمد الطحاوي، تحقيق شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت ١٤١٥هـ

(٢٤٦) **شرح منتهى الإرادات** لمنصور بن يونس البهوتي، دار الفكر، بيروت

(٢٤٧) **شعب الإيمان** لأبي بكر أحمد بن الحسين البيهقي، تحقيق محمد السعيد زغلول، دار الكتب العلمية، بيروت ١٤١٠هـ

(٢٤٨) **شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل** لأبي حامد محمد بن محمد الغزالي، مطبعة الإرشاد، بغداد ١٣٩٠هـ

(٢٤٩) **الشقائق النعمانية في علماء الدولة العثمانية** لأحمد مصطفى المعروف بطاش كبري زادة، دار الكتاب العربي، بيروت ١٣٩٥هـ

(٢٥٠) **الشمائل المحمدية والخصائل المصطفوية** لأبي عيسى محمد بن عيسى الترمذي، تحقيق سيد بن عباس الحليمي، المكتبة التجارية، مكة المكرمة ١٤١٥هـ

(٢٥١) **الشهادة الزكية في ثناء الأئمة على ابن تيمية** لمرعي بن يوسف الكرمي، تحقيق نجم عبد الرحمن خلف، مؤسسة الرسالة ببيروت، ودار الفرقان بعمان ١٤٠٤هـ

(٢٥٢) **شيخ الإسلام أحمد تقي الدين ابن تيمية، جهاده-دعوته-عقيدته** لأحمد القطان ومحمد الزين، مكتبة السندس، الكويت ١٤٠٩هـ

(٢٥٣) **الصارم المسلول على شاتم الرسول** لشيخ الإسلام ابن تيمية، بتحقيق محمد بن عبد الله الحلواني ومحمد كبير شودري، رمادي للنشر، الدمام ١٤١٧هـ

(٢٥٤) **صبح الأعشى في صناعة الإنشا** لأحمد بن علي القلقشندي، المطبعة الأميرية، القاهرة ١٣٣١-١٣٣٨هـ

(٢٥٥) **الصحاح** لإسماعيل بن حماد الجوهري، تحقيق أحمد عبد الغفور عطار، طبع حسن شربتلي، القاهرة ١٤٠٢هـ

(٢٥٦) **صحيح ابن حبان بترتيب ابن بلبان** للأمير علاء الدين علي بن بلبان الفارسي، حققه وخرج أحاديثه شعيب الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت ١٤١٤هـ

(٢٥٧) **صحيح ابن خزيمة** لأبي بكر محمد بن إسحاق بن خزيمة السلمي، تحقيق الدكتور محمد مصطفى الأعظمي، المكتب الإسلامي، بيروت ١٣٩٠هـ

(٢٥٨) **صحيح البخاري** لأبي عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري (مطبوع مع شرحه فتح الباري، سيأتي)

(٢٥٩) **صحيح الترغيب والترهيب** لمحمد ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي، بيروت ١٤٠٢هـ

(٢٦٠) **صحيح الجامع الصغير وزيادته** لمحمد ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي، بيروت ١٤٠٦هـ

(٢٦١) **صحيح مسلم بشرح النووي** لأبي الحسين مسلم بن الحجاج القشيري، والشرح لأبي زكريا يحي بن شرف النووي، دار الكتب العلمية، بيروت

(٢٦٢) **صورة الأرض** لأبي القاسم محمد بن حوقل النصيبي، دار مكتبة الحياة، بيروت

(٢٦٣) **ضعيف سنن ابن ماجه** لمحمد ناصر الدين الألباني، بإشراف زهير الشاويش، المكتب الإسلامي، بيروت ١٤٠٨هـ

(٢٦٤) **الضوء اللامع لأهل القرن التاسع** لمحمد بن عبد الرحمن السخاوي، مكتبة القدسي، القاهرة ١٣٥٣-١٣٥٥هـ

(٢٦٥) **الضوابط الشرعية لموقف المسلم في الفتن** لصالح بن عبدالعزيز آل الشيخ، دار الصميعي، الرياض ١٤١٥هـ

(٢٦٦) **ضوابط المعرفة وأصول الاستدلال والمناظرة** لعبدالرحمن حبنكة الميداني، دار القلم، دمشق ١٤١٤هـ

- **طبقات ابن سعد**= الطبقات الكبرى

- **طبقات السبكي** = طبقات الشافعية الكبرى

(٢٦٧) **طبقات الشافعية الكبرى** لأبي النصر عبد الوهاب بن علي بن السبكي، تحقيق عبد الفتاح الحلو ومحمود الطناحي، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة

- **طبقات الشعراني**= لواقح الأنوار في طبقات الأخيار

- **طبقات الشيرازي**= طبقات الفقهاء

(٢٦٨) **طبقات الفقهاء** لأبي إسحاق إبراهيم بن علي الشيرازي، تصحيح ومراجعة خليل الميس، دار القلم، بيروت

(٢٦٩) **الطبقات الكبرى** لأبي عبد الله محمد بن سعد البصري، دار بيروت، بيروت ١٤٠٥هـ

(٢٧٠) **طبقات المفسرين** لأحمد بن محمد الأدنه وي، تحقيق سليمان بن صالح الخزي، مكتبة دار العلوم والحكم، المدينة المنورة ١٤١٧هـ

(٢٧١) **طبقات المفسرين** لمحمد بن علي بن أحمد الداوودي، راجعه لجنة من العلماء بإشراف الناشر، دار الكتب العلمية، بيروت

(٢٧٢) **طبقات علماء الحديث** لأبي عبد الله محمد بن أحمد بن عبد الهادي، تحقيق إبراهيم الزيبق، مؤسسة الرسالة، بيروت ١٤٠٩هـ

(٢٧٣) **طريق الوصول إلى العلم المأمول بمعرفة القواعد والضوابط والأصول**، جمعها عبد الرحمن بن ناصر السعدي، اعتنى به سمير الماضي ويوسف البكري، رمادي للنشر، الدمام ١٤١٦هـ

(٢٧٤) **العبر في خبر من غبر (مع ذيوله)** لأبي عبد الله محمد بن أحمد الذهبي، حققه وضبطه أبو هاجر محمد زغلول، دار الكتب العلمية، بيروت ١٤٠٥هـ

ـ **العبر**= العبر في خبر من غبر

(٢٧٥) **العصر المماليكي في مصر والشام** للدكتور سعيد عبد الفتاح عاشور، دار النهضة العربية، القاهرة ١٩٦٥م

(٢٧٦) **عقد الجواهر الثمينة في مذهب عالم المدينة** لأبي محمد عبد الله بن نجم بن شاس، تحقيق الدكتور محمد أبو الأجفان والأستاذ عبد الحفيظ منصور، طبع على نفقة خادم الحرمين الشريفين، دار الغرب الإسلامي، بيروت ١٤١٥هـ

(٢٧٧) **العقود الدرية من مناقب شيخ الإسلام أحمد ابن تيمية** لأبي عبد الله محمد بن أحمد بن عبد الهادي، بتحقيق محمد حامد الفقي، دار الكتاب العربي، بيروت

(٢٧٨) **العقود** لشيخ الإسلام ابن تيمية، بتحقيق محمد حامد الفقي، مكتبة السنة المحمدية، القاهرة ١٣٦٨هـ

(٢٧٩) **علل الحديث في كتاب الصحيح لمسلم بن الحجاج** لأبي الفضل محمد بن أحمد الهروي المعروف بالشهيد، بتحقيق علي بن حسن الأثري، دار الهجرة، الرياض ١٤١٢هـ

(٢٨٠) **علم المنطق الحديث والقديم** لعيد الوصيف محمد عبد الرحمن، الجمعية العلمية الأزهرية المصرية، القاهرة ١٣٥٦هـ

(٢٨١) **العلماء العزاب الذين آثروا العلم على الزواج** لعبد الفتاح أبو غدة، مكتب المطبوعات الإسلامية، حلب ١٤١٦هـ

(٢٨٢) **علماء نجد خلال ثمانية قرون** لعبد الله بن عبد الرحمن البسام، دار العاصمة، الرياض ١٤١٩هـ

(٢٨٣) **علماء ومفكرون عرفتهم** لمحمد المجذوب، عالم المعرفة، جدة، ١٤٠٣هـ

(٢٨٤) **عون المعبود شرح سنن أبي داود** لأبي الطيب محمد شمس الحق العظيم آبادي، تحقيق عبد الرحمن محمد عثمان، دار الفكر، بيروت

(٢٨٥) **غاية النهاية في طبقات القراء** لأبي الخير محمد بن محمد الجزري، مكتبة الخانجي، مصر ١٣٥٢هـ

(٢٨٦) **غريب الحديث** لأبي عبيد القاسم بن سلام الهروي، دار الكتب العلمية، بيروت ١٤٠٦هـ

(٢٨٧) **غريب الحديث** لأبي محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري، دار الكتب العلمية، بيروت ١٤٠٨هـ

(٢٨٨) **الغلو في الدين في حياة المسلمين المعاصرة** لعبد الرحمن بن معلا اللويحق، مؤسسة الرسالة، بيروت ١٤١٣هـ

(٢٨٩) **غمز عيون البصائر شرح الأشباه والنظائر** لأحمد بن محمد الحموي، دار الكتب العلمية، بيروت ١٤٠٥هـ

(٢٩٠) **غوطة دمشق** لمحمد كرد علي، مطبوعات المجمع العلمي العربي بدمشق، دمشق ١٣٧١هـ

(٢٩١) **الغياثي (غياث الأمم في التياث الظلم)** لأبي المعالي عبد الملك بن عبد الله الجويني، وضع حواشيه خليل المنصور، دار الكتب العلمية، بيروت ١٤١٧هـ

(٢٩٢) **الفائق في أصول الفقه** لأبي عبد الله محمد بن عبد الرحيم الهندي، تحقيق الدكتور علي بن عبد العزيز العميريني، طبع دار الإتحاد الأخوي للطباعة، القاهرة ١٤١١هـ

(٢٩٣) **الفائق في غريب الحديث** لجار الله محمود بن عمر الزمخشري، دار الفكر، بيروت ١٤١٤هـ

(٢٩٤) **فتاوى الإمام الشاطبي** لمحمد أبو الأجفان، مطبعة الكواكب، تونس ١٩٨٥م

(٢٩٥) **الفتاوى الكبرى** لشيخ الإسلام ابن تيمية، إعداد سعيد محمد اللحام، المكتبة التجارية، بمكة

(٢٩٦) **الفتاوى الكبرى** لشيخ الإسلام ابن تيمية، تحقيق محمد ومصطفى عبد القادرعطا، دار الكتب العلمية، بيروت (وإلى هذه الطبعة العزو عند الإطلاق)

(٢٩٧) **فتح الباري شرح صحيح البخاري** لأبي الفضل أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، حقق أصلها الشيخ عبد العزيز بن باز ورقمها محمد فؤاد عبد الباقي، دار الكتب العلمية، بيروت ١٤١٠هـ

(٢٩٨) **فتح العزيز شرح الوجيز** لأبي القاسم عبد الكريم بن محمد الرافعي (مطبوع مع المجموع للنووي، سيأتي)

(٢٩٩) **فتح القدير الجامع بين الرواية والدراية من علم التفسير**لمحمد بن علي الشوكاني، عالم الكتب، بيروت

(٣٠٠) **الفتح المبين في طبقات الأصوليين** لعبد الله مصطفى المراغي، نشر محمد أمين دمج وشركاه، بيروت ١٣٩٤هـ

ـ **الفتح**= فتح الباري شرح صحيح البخاري

(٣٠١) **الفرقان بين الحق والباطل** لشيخ الإسلام ابن تيمية، بتحقيق حسين يوسف غزال، دار إحياء العلوم، بيروت ١٤٠٣هـ

(٣٠٢) الفروع لأبي عبد الله محمد ابن مفلح المقدسي، ومعه تصحيح الفروع للمرداوي، راجعه عبد الستار فرج، عالم الكتب، بيروت ١٤٠٤هـ

(٣٠٣) الفروق لأبي العباس أحمد بن إدريس القرافي، ومعها فهرس تحليلي وضعه محمد رواس قلعجي، دار المعرفة، بيروت (مصورة عن طبعة مصر ١٣٤٤هـ)

(٣٠٤) الفقه الإسلامي وأدلته للدكتور وهبة الزحيلي، دار الفكر، دمشق ١٤٠٩هـ

(٣٠٥) الفقه الإسلامي ومشروع القانون المدني لمحمد شفيق العاني، مطبعة البيان العربي، القاهرة ١٩٦٥م

(٣٠٦) الفوائد البهية في تراجم الحنفية لأبي الحسنات محمد بن عبد الحي اللكنوي، صححه وعلق عليه محمد بدر الدين النعساني، مطبعة السعادة، مصر ١٣٢٤هـ

(٣٠٧) الفوائد الزينية في مذهب الحنفية لزين الدين بن إبراهيم المعروف بابن نجيم، قدم له واعتنى به أبو عبيدة مشهور آل سليمان، دار ابن الجوزي، بيروت ١٤١٤هـ

(٣٠٨) فوات الوفيات لمحمد شاكر الكتبي، تحقيق الدكتور إحسان عباس، نشر دار الثقافة، بيروت.

(٣٠٩) فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت لعبد العلي محمد بن نظام الدين الأنصاري (مطبوع بذيل المستصفى للغزالي، سيأتي)

(٣١٠) الفواكه الدواني على رسالة ابن ابي زيد القيرواني، لأحمد بن غنيم النفراوي، مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة ١٣٧٤هـ

(٣١١) قادة الفكر الإسلامي عبر القرون لعبد الله بن سعد الرويشد، رابطة الأدب الحديث، القاهرة

(٣١٢) القاعدة الكلية إعمال الكلام أولى من إهماله لمحمود مصطفى هرموش، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت ١٤٠٦هـ

(٣١٣) **قاعدة اليقين لا يزول بالشك** للدكتور يعقوب الباحسين، مكتبة الرشد، الرياض ١٤١٧هـ

(٣١٤) **قاعدة جليلة في التوسل والوسيلة** لشيخ الإسلام ابن تيمية، بتحقيق ربيع بن هادي المدخلي، مكتبة لينة للنشر والتوزيع، دمنهور بمصر ١٤٠٩هـ

(٣١٥) **القاموس الإسلامي** لأحمد عطية الله، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة ١٩٦٣م

(٣١٦) **القاموس الفقهي لغة واصطلاحاً**. لسعدي أبو جيب، إدارة القرآن والعلوم الإسلامية، كراتشي باكستان

(٣١٧) **القاموس المحيط** لمحمد بن يعقوب الفيروز آبادي، دار إحياء التراث العربي، بيروت ١٤١٢هـ

(٣١٨) **قواعد الأحكام في مصالح الأحكام** لأبي محمد عبد العزيز بن عبد السلام السلمي، دار المعرفة، بيروت

(٣١٩) **قواعد الفقه** لزين الدين بن إبراهيم المعروف بابن نجيم، تحقيق مبارك بن سليمان السليمان، رسالة ماجستير، جامعة الملك سعود، كلية التربية، قسم الدراسات الإسلامية ١٤١٦هـ

(٣٢٠) **القواعد الفقهية الكبرى وما تفرع عنها** للدكتور صالح بن غانم السدلان، دار بلنسية، الرياض ١٤١٧هـ

(٣٢١) **القواعد الفقهية بين الأصالة والتوجيه** للدكتور محمد بكر إسماعيل، دار المنار للطبع والنشر والتوزيع، القاهرة ١٤١٧هـ

(٣٢٢) **القواعد الفقهية عند الحنابلة** للوليد بن عبد الرحمن الفريان، رسالة دكتوراه، الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، كلية الشريعة ١٤١٣هـ

(٣٢٣) **القواعد الفقهية** لشيخ الإسلام ابن تيمية، (مخطوط) منه نسخة في مكتبة الرياض الحديثة برقم ٨٦/٤٧٣ (ولدي منها صورة، وهي نفس المطبوعة باسم القواعد النورانية الفقهية)

(٣٢٤) **القواعد الفقهية** لعلي أحمد الندوي، دار القلم، دمشق ١٤١٤هـ

(٣٢٥) **القواعد الفقهية** للدكتور يعقوب عبد الوهاب الباحسين، مكتبة الرشد وشركة الرياض، الرياض ١٤١٨هـ

(٣٢٦) **القواعد الفقهية للفقه الإسلامي** للدكتور أحمد محمد الحصري، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة ١٤١٣هـ

(٣٢٧) **القواعد الكبرى في الفقه الإسلامي** للدكتور عبد الله بن عبد العزيز العجلان، دار طيبة، الرياض ١٤١٦هـ

(٣٢٨) **القواعد النورانية الفقهية** لشيخ الإسلام ابن تيمية، بتحقيق محمد حامد الفقي، مكتبة الرياض الحديثة، الرياض

(٣٢٩) **القواعد في الفقه الإسلامي** لأبي الفرج عبد الرحمن بن رجب، دار الكتب العلمية، بيروت

(٣٣٠) **القواعد** لأبي عبد الله محمد بن محمد المقري، بتحقيق الدكتور أحمد بن عبد الله بن حميد، مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي بجامعة أم القرى، مكة المكرمة

(٣٣١) **القواعد والضوابط الفقهية عند ابن تيمية في كتابي الطهارة والصلاة** لناصر بن عبد الله الميمان، مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي بجامعة أم القرى، مكة المكرمة ١٤١٦هـ

(٣٣٢) **القواعد والضوابط الفقهية عند شيخ الإسلام ابن تيمية في الجنايات والعقوبات** لعبد الرشيد بن محمد أمين، رسالة ماجستير بجامعة أم القرى بمكة كلية الشريعة مركز الدراسات الإسلامية ١٤١٩هـ

(٣٣٣) **القواعد والضوابط المستخلصة من التحرير للحصيري**، استخرجها علي أحمد الندوي، مطبعة المدني، القاهرة ١٤١١هـ

(٣٣٤) **القواعد والفوائد الأصولية وما يتعلق بها من الأحكام الفرعية** لأبي الحسن علي بن محمد البعلي المعروف بابن اللحام، ضبطه وصححه محمد شاهين، دار الكتب العلمية، بيروت ١٤١٦هـ

(٣٣٥) قوانين الأحكام الشرعية ومسائل الفروع الفقهية لأبي القاسم محمد بن أحمد بن جزي، بتحقيق عالم الفكر، القاهرة ١٤٠٥-١٤٠٦هـ

- القوانين الفقهية لابن جزي = قوانين الأحكام الشرعية

(٣٣٦) القول الجلي في ترجمة الشيخ تقي الدين ابن تيمية الحنبلي لصفي الدين الحنفي البخاري، دار لينة، دمنهور بمصر

(٣٣٧) القياس في الشرع الإسلامي (يحتوي على رسالة القياس لابن تيمية وفصول في القياس لابن القيم)، تحقيق لجنة إحياء التراث العربي، دار الآفاق الجديدة، بيروت ١٤٠٢هـ

(٣٣٨) الكافي في فقه أهل المدينة المالكي لأبي عمر يوسف بن عبد الله بن عبد البر، تحقيق الدكتور محمد محمد أحيد الموريتاني، مكتبة الرياض الحديثة، الرياض ١٣٩٨هـ

(٣٣٩) الكافي في فقه الإمام المبجل أحمد بن حنبل لأبي محمد عبد الله بن أحمد ابن قدامة، بتحقيق زهير الشاويش، المكتب الإسلامي، بيروت ١٤٠٨هـ

(٣٤٠) الكامل في التاريخ لأبي الحسن علي بن عبد الكريم المعروف بابن الأثير، دار صادر، دار بيروت، بيروت ١٣٨٦هـ

(٣٤١) كتاب التعريفات للشريف علي بن محمد الجرجاني، دار الكتب العلمية، بيروت ١٤١٦هـ

(٣٤٢) كتاب التلخيص في أصول الفقه لأبي المعالي عبد الملك بن عبدالله الجويني، تحقيق الدكتورعبد الله جولم النيلي وشوبير أحمد العمري، مكتبة دارالباز بمكة ودار البشائر الإسلامية ببيروت ١٤١٧هـ

(٣٤٣) كتاب القواعد لأبي بكر محمد بن غبد المؤمن الحصني تحقيق الدكتور عبد الرحمن الشعلان والدكتورجبريل البصيلي، مكتبة الرشد وشركة الرياض، الرياض ١٤١٨هـ

(٣٤٤) الكتاب المصنف في الأحاديث والآثار لأبي بكر عبد الله بن محمد بن أبي شيبة، تحقيق عامر الأعظمي وعبد الخالق الأفغاني ومختار الندوي، الدار السلفية بومباي، في عدة أعوام آخرها ١٤٠٢هـ

(٣٤٥) كشاف اصطلاحات الفنون لمحمد علي بن علي التهانوي، دار صادر، بيروت

(٣٤٦) كشاف القناع عن متن الإقناع لمنصور بن يونس البهوتي، عالم الكتب، بيروت

(٣٤٧) الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل لجار الله أبي القاسم محمود الزمخشري، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة ١٣٨٥هـ

(٣٤٨) كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي لعبد العزيز بن أحمد البخاري، دار الكتاب الإسلامي، القاهرة (مصورة)

(٣٤٩) كشف الخطاير عن الأشباه والنظائر لعبد الغني بن إسماعيل النابلسي (مخطوط) منه نسخة مصورة برقم (٤٠٢فقه حنفي) في مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي بجامعة أم القرى، مكة المكرمة .

(٣٥٠) كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون لمصطفى بن عبد الله القسطنطني المعروف بحاجي خليفة بإشراف هيئة البحوث والدراسات في دار الفكر، دار الفكر، بيروت ١٤١٤هـ

(٣٥١) الكليات لأبي البقاء أيوب بن موسى الكفوي، تحقيق الدكتور عدنان درويش ومحمد المصري، مؤسسة الرسالة، بيروت ١٤١٣هـ

(٣٥٢) الكواكب الدرية في مناقب المجتهد ابن تيمية لمرعي بن يوسف الكرمي، تحقيق نجم عبد الرحمن خلف، دار الغرب الإسلامي، بيروت ١٤٠٦هـ

(٣٥٣) الكواكب السائرة بأعيان المائة العاشرة لأبي المكارم محمد بن محمد الغزي، تحقيق جبرائيل جبور، نشر محمد أمين دمج وشركاه، بيروت ١٩٤٥م

(٣٥٤) لسان العرب لأبي الفضل محمد بن المكرم بن منظور، دار إحياء التراث العربي ومؤسسة التاريخ العربي، بيروت ١٤١٣هـ

(٣٥٥) لمحة المختطف في الفرق بين الطلاق والحلف لشيخ الإسلام ابن تيمية، تحقيق عبد العزيز أحمد الجزائري، دار الراية، الرياض ١٤١٤هـ

(٣٥٦) لواقح الأنوار في طبقات الأخيار (الطبقات الكبرى) لعبد الوهاب بن أحمد الشعراني، دار الطباعة المنيرية المصرية، بولاق بمصر ١٢٧٦هـ

(٣٥٧) مالك، حياته وعصره –آراؤه الفقهية، لمحمد أحمد أبو زهرة، دار الفكر العربي، القاهرة

(٣٥٨) المبدع في شرح المقنع لأبي إسحاق إبراهيم بن محمد بن مفلح، المكتب الإسلامي، بيروت ١٩٨٠هـ

(٣٥٩) المبسوط لأبي بكر محمد بن أحمد السرخسي، دار الكتب العلمية، بيروت ١٤١٤هـ

(٣٦٠) المتواري على تراجم البخاري لأبي العباس أحمد بن محمد ابن المنير، تحقيق صلاح الدين مقبول أحمد، مكتبة المعلا، الكويت ١٤٠٧هـ

(٣٦١) مجد الدين أبو البركات عبد السلام ومنهجه في كتاب المنتقى في الأحكام لمحمد عمر بازمول، رسالة ما جستير بجامعة أم القرى كلية الدعوة وأصول الدين ١٤٠٨هـ

(٣٦٢) مجلة الأحكام العدلية للجنة من فقهاء الدولة العثمانية (مع شرحها درر الحكام، سبق)

(٣٦٣) مجمع الزوائد ومنبع الفوائد لأبي الحسن علي بن أبي بكر الهيثمي، دار الكتب العلمية، بيروت ١٤٠٨هـ

(٣٦٤) مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام ابن تيمية، جمع عبد الرحمن بن محمد بن قاسم وابنه محمد، دار عالم الكتب، الرياض ١٤١٢هـ

(٣٦٥) المجموع المذهب في قواعد المذهب لأبي سعيد خليل بن كيلكلدى العلائي، تحقيق الدكتورمحمد بن عبد الغفار الشريف، وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية، الكويت ١٤١٤هـ

(٣٦٦) **المجموع شرح المهذب** لأبي زكريا يحي بن شرف النووي، مع تكملتيه الأولى للسبكي والثانية للمطيعي، دار الفكر، بيروت

(٣٦٧) **مجموعة الرسائل والمسائل** لشيخ الإسلام ابن تيمية، خرج أحاديثه وعلق عليه محمد رشيد رضا، دار الكتب العلمية، بيروت ١٤١٢هـ

(٣٦٨) **مجموعة مؤلفات شيخ الإسلام ابن تيمية المخطوطة الأصلية والمطبوعة المحفوظة في المكتبة السليمانية باستانبول**، ترجمة وإعداد محمد بن إبراهيم الشيباني، مركز المخطوطات والتراث والوثائق، الكويت ١٤١٤هـ

(٣٦٩) **المحرر في الفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل** لأبي البركات عبد الحليم بن تيمية، ومعه النكت والفوائد السنية على مشكل المحرر لمجد الدين بن تيمية لابن مفلح، مكتبة المعارف، الرياض ١٤٠٤هـ

(٣٧٠) **المحصول في علم الأصول** لأبي عبد الله محمد بن عمر الرازي، دار الكتب العلمية، بيروت ١٤٠٨هـ

(٣٧١) **المحلى بالآثار** لأبي محمد علي بن أحمد ابن حزم، بتحقيق الدكتور عبدالغفار سليمان البنداري، دار الكتب العلمية، بيروت

(٣٧٢) **مختصر اختلاف العلماء** للطحاوي اختصارأبي بكر أحمد بن علي الجصاص، بتحقيق الدكتور عبد الله نذير أحمد، دار البشائر، بيروت ١٤١٦هـ

ـ **مختصر البعلي** = المختصر في أصول الفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل

(٣٧٣) **مختصر الشمائل المحمدية** للترمذي اختصار وتحقيق محمد ناصر الدين الألباني، المكتبة الإسلامية، عمان ١٤٠٥هـ

ـ **مختصر الفتاوى المصرية** = مختصر فتاوى ابن تيمية

(٣٧٤) **مختصر فتاوى ابن تيمية** لأبي عبد الله محمد بن علي البعلي، أشرف عليه عبد المجيد سليم، دار الكتب العلمية، بيروت

(٣٧٥) المختصر في أصول الفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل لأبي الحسن علي بن محمد البعلي المعروف بابن اللحام، تحقيق الدكتور محمد مظهر بقا، دار الفكر، دمشق ١٤٠٠هـ

(٣٧٦) مدارج السالكين بين منازل ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ لأبي عبد الله محمد بن أبي بكر المعروف بابن القيم، تحقيق محمد حامد الفقي، دار الكتاب العربي، بيروت ١٣٩٣هـ

(٣٧٧) المدخل إلى مذهب الإمام أحمد بن حنبل لعبد القادر بن أحمد المعروف بابن بدران، إدارة الطباعة المنيرية، القاهرة

ـ مدخل ابن بدران = المدخل إلى مذهب الإمام أحمد بن حنبل

(٣٧٨) المدخل الفقهي العام لمصطفى أحمد الزرقا، مطابع ألف باء-الأديب، دمشق ١٩٦٧-١٩٦٨م

(٣٧٩) المدخل الفقهي وتاريخ التشريع الإسلامي للدكاترة عبد الرحمن الصابوني وخليفة بابكر ومحمود الطنطاوي، مكتبة وهبة، القاهرة ١٤٠٣هـ

(٣٨٠) المدخل في التعريف بالفقه الإسلامي وقاعد الملكية والعقود لمحمد مصطفى شلبي، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت ١٤٠١هـ

(٣٨١) المدخل للفقه الإسلامي للدكتور عبد الله الدرعان، مكتبة التوبة، الرياض ١٤١٣هـ

(٣٨٢) المدونة الكبرى للإمام مالك بن أنس رواية سحنون بن سعيد التنوخي عن عبد الرحمن بن قاسم، دار الفكر، بيروت ١٣٩٨هـ

(٣٨٣) مذكرة القواعد الفقهية لطلاب الدراسات العليا المسائية بجامعة أم القرى، للدكتور عبدالرحمن عبد القادر العدوي (مطبوعة على الآلة لدي منها نسخة، وهي لم تنشر بعد)

(٣٨٤) مذكرة في أصول الفقه لمحمد الأمين بن محمد الشنقيطي، مكتبة ابن تيمية، القاهرة ١٤١٦هـ

(٣٨٥) مرآة الجنان وعبرة اليقظان في معرفة ما يعتبر من حوادث الزمان لأبي محمد عبد الله بن أسعد اليافعي، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت ١٣٩٠م

(٣٨٦) مراتب الإجماع في العبادات والمعاملات والاعتقادات لأبي محمد علي بن أحمد ابن حزم، ومعه نقد مراتب الإجماع لابن تيمية، دار الكتب العلمية، بيروت

(٣٨٧) مرقاة المفاتيح لمشكاة المصابيح لملا علي بن سلطان القاري، المكتبة الإمدادية، باكستان

(٣٨٨) مسائل الإمام أحمد بن حنبل رواية ابنه عبدالله، بتحقيق الدكتور على سليمان مهنا، مكتبة الدار، المدينة المنورة ١٤٠٦هـ

(٣٨٩) المسائل الفقهية من كتاب الروايتين والوجهين لمحمد بن الحسين الفراء المعروف بالقاضي أبي يعلى، تحقيق الدكتورعبدالكريم بن محمد اللاحم، مكتبة المعارف، الرياض ١٤٠٥هـ

(٣٩٠) مسائل فلسفية للدكتور توفيق الطويل وعبده فراج، مطابع المجلس الدائم للخدمات العامة، مصر ١٩٥٥م

(٣٩١) مسالك الدلالة في شرح متن الرسالة لأبي الفيض أحمد بن محمد بن الصديق، دار الفكر، بيروت

(٣٩٢) المستدرك على الصحيحين لأبي عبد الله محمد بن عبد الله الحاكم، مع تضمينات الذهبي في التلخيص والميزان والعراقي في أماليه والمناوي في فيض القدير وغيرهم من العلماء، تحقيق مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت ١٤١١هـ

(٣٩٣) المستصفى من علم الأصول لأبي حامد محمد بن محمد الغزالي، دار العلوم الحديثة، بيروت

(٣٩٤) مسلم الثبوت لمحب الدين بن عبد الشكور مع شرحه فواتح الرحموت (مطبوعان بذيل المستصفى)

(٣٩٥) مسند أبي يعلى الموصلي لأبي يعلى أحمد بن علي التميمي، تحقيق حسين سليم أسد، دار المأمون للتراث، دمشق ١٤٠٤هـ

(٣٩٦) مسند الإمام أحمد لأبي عبد الله أحمد بن حنبل الشيباني، دار إحياء التراث العربي، بيروت ١٩٩٣م، وإلى هذه الطبعة العزو في ترقيمات الأحاديث وأما الصفحات فعزوها بترقيم الطبعة القديمة

(٣٩٧) المسودة في أصول الفقه لآل تيمية، بتحقيق أحمد إبراهيم الذروي، رسالة دكتوراه، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية بالرياض، كلية الشريعة قسم الأصول، عام ١٤٠٤هـ

(٣٩٨) المسودة في أصول الفقه لثلاثة من آل تيمية: المجد ابن تيمية الجد، شهاب الدين عبد الحليم الأب، تقي الدين أحمد الحفيد، جمع أبي العباس أحمد بن محمد الحنبلي الحراني تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، مطبعة المدني، القاهرة ١٣٨٤هـ

(٣٩٩) مشاهير علماء نجد وغيرهم لعبد الرحمن بن عبد اللطيف آل الشيخ، دار اليمامة للبحث والترجمة والنشر، الرياض ١٣٩٤هـ على نفقة المؤلف

(٤٠٠) المشقة تجلب التيسير دراسة نظرية وتطبيقية لصالح بن سليمان اليوسف، المطابع الأهلية للأوفست، الرياض ١٤٠٨هـ

(٤٠١) مشكاة المصابيح لمحمد بن عبد الله الخطيب التبريزي، تحقيق محمد ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي، بيروت ١٣٩٩م

(٤٠٢) المصالح المرسلة لمحمد الأمين بن محمد الشنقيطي، مركز شئون الدعوة الإسلامية، المدينة المنورة ١٤١٠هـ

(٤٠٣) مصباح الزجاجة في زوائد ابن ماجه لأحمد بن أبي بكر بن إسماعيل البوصيري، تحقيق محمد المنتقى الكشناوي، دار العربية، بيروت ١٤٠٣هـ

(٤٠٤) المصباح المنير في غريب الشرح الكبير لأبي العباس أحمد بن محمد الفيومي، دار القلم، بيروت

ـ مصنف ابن أبي شيبة = الكتاب المصنف في الأحاديث والآثار

(٤٠٥) المصنف لأبي بكر عبد الرزاق بن همام الصنعاني، بتحقيق حبيب الرحمن الأعظمي، المكتب الإسلامي، بيروت ١٣٩٠

(٤٠٦) المطلع على أبواب المقنع لأبي عبد الله محمد بن أبي الفتح البعلي، المكتب الإسلامي، بيروت ١٤٠١هـ

(٤٠٧) معالم أصول الفقه عند أهل السنة والجماعة لمحمد بن حسين الجيزاني، دار ابن الجوزي، الدمام ١٤١٦هـ

(٤٠٨) معالم السنن لأبي سليمان حمد بن محمد الخطابي، مطبوع مع مختصر سنن أبي داود للمنذري، بتحقيق محمد حامد الفقي، دار المعرفة، بيروت

(٤٠٩) المعجم الأوسط لأبي القاسم سليمان بن أحمد الطبراني، تحقيق طارق عوض الله وعبد المحسن الحسيني، دار الحرمين، القاهرة ١٤١٥هـ

(٤١٠) معجم البلدان لأبي عبدالله ياقوت بن عبد الله الحموي، بتحقيق فريد عبد العزيز الجندي، دار الكتب العلمية، بيروت ١٤١٠هـ

(٤١١) المعجم الفلسفي لجميل صليبا، دار الكتاب اللبناني، بيروت ١٩٧٩م

(٤١٢) المعجم الفلسفي لمجمع اللغة العربية بمصر، الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية، القاهرة ١٣٩٩هـ

(٤١٣) المعجم الكبير لأبي القاسم سليمان بن أحمد الطبراني، تحقيق حمدي عبد المجيد السلفي، مكتبة العلوم والحكم، الموصل ١٤٠٤هـ

(٤١٤) معجم المؤرخين الدمشقيين وآثارهم المخطوطة والمطبوعة للدكتور صلاح الدين المنجد، دار الكتاب الجديد، بيروت ١٣٩٨هـ

(٤١٥) معجم المؤلفين لعمر رضا كحالة، مطبعة الترقي، دمشق ١٣٧٩هـ

(٤١٦) معجم المصطلحات الاقتصادية في لغة الفقهاء للدكتور نزيه حماد، الدار العالمية للكتاب الإسلامي والمعهد العالمي للفكر الإسلامي، الرياض ١٤١٥هـ

(٤١٧) معجم المصطلحات والألقاب التاريخية لمصطفى عبد الكريم الخطيب، مؤسسة الرسالة، بيروت ١٤١٦هـ

(٤١٨) معجم المطبوعات العربية والمعربة ليوسف إليان سركيس، مطبعة سركيس، مصر ١٣٤٦هـ

(٤١٩) المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم لمحمد فؤاد عبد الباقي دار الفكر ودار المعرفة، بيروت ١٤١٢هـ

(٤٢٠) المعجم الوسيط لمجموعة من المختصين، دار إحياء التراث، بيروت

(٤٢١) معجم شيوخ الذهبي لأبي عبد الله محمد بن أحمد الذهبي، تحقيق الدكتورة روحية عبد الرحمن السيوفي، دار الكتب العلمية، بيروت ١٤١٠هـ

(٤٢٢) معجم فقه السلف عترة وصحابة وتابعين لمحمد المنتصر الكتاني، المركز العالمي للتعليم الإسلامي بجامعة أم القرى، مكة المكرمة ١٤٠٥هـ

(٤٢٣) معجم قبائل العرب القديمة والحديثة لعمر رضا كحالة، دار العلم للملايين، بيروت ١٣٨٨هـ

(٤٢٤) معجم لغة الفقهاء (عربي – انكليزي) وضع الدكتور محمد رواس قلعجي والدكتور حامد صادق قنيبي، دار النفائس، بيروت ١٤٠٨هـ

(٤٢٥) معجم مصنفي الكتب العربية لعمر رضا كحالة، مؤسسة الرسالة، بيروت ١٤٠٦هـ

(٤٢٦) معجم مقاييس اللغة لأبي الحسين أحمد بن فارس، بتحقيق عبد السلام محمد هارون، دار الجيل، بيروت ١٤١١هـ

(٤٢٧) المعدول به عن القياس حقيقته وحكمه وموقف شيخ الإسلام أحمدابن تيمية منه للدكتورعمر بن عبد العزيز، مكتبة الدار، المدينة المنورة ١٤٠٨هـ

(٤٢٨) معطية الأمان من حنث الأيمان لأبي الفلاح عبد الحي بن العماد الحنبلي، تحقيق الدكتور عبد الكريم بن صنيتان العمري، مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة ١٤١٦هـ

(٤٢٩) المعونة على مذهب عالم المدينة لأبي محمد عبد الوهاب بن علي البغدادي القاضي، تحقيق حميش عبد الحق، المكتبة التجارية، مكة المكرمة

(٤٣٠) مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج لمحمد الشربيني الخطيب، مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة ١٣٧٧هـ

(٤٣١) المغني لأبي محمد عبد الله بن أحمد ابن قدامة، بتحقيق الدكتور عبد الله بن عبد المحسن التركي والدكتور عبد الفتاح محمد الحلو، هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، القاهرة ١٤٠٦هـ

(٤٣٢) مفتاح السعادة ومصباح السيادة، لأحمد مصطفى المعروف بطاش كبري زادة، مطبعة دائرة المعارف النظامية، حيدر آباد ١٣٢٩هـ

(٤٣٣) مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية العلم والإرادة لأبي عبد الله محمد بن أبي بكر المعروف بابن القيم، دار الكتب العلمية، بيروت

ـ مفردات الراغب = المفردات في غريب القرآن

(٤٣٤) المفردات في غريب القرآن لأبي القاسم الحسين بن أحمد المعروف بالراغب الأصفهاني، تحقيق محمد سيد كيلاني، دار المعرفة، بيروت

(٤٣٥) المقاصد الحسنة في بيان كثير من الأحاديث المشتهرة على الألسنة لمحمد بن عبد الرحمن السخاوي، صححه وعلق عليه عبد الله محمدالصديق، دار الكتب العلمية، بيروت ١٤٠٧هـ

(٤٣٦) مقاصد المكلفين فيما يتعبد به رب العالمين للدكتور عمر سليمان الأشقر، مكتبة الفلاح، الكويت ١٤٠١هـ

(٤٣٧) المقاصد من أحكام الشارع وأثرها في العقود للدكتور عثمان المرشد، رسالة دكتوراه، جامعة أم القرى بمكة المكرمة كلية الشريعة، عام ١٤٠١هـ

(٤٣٨) مقدمات ابن رشد لأبي الوليد محمد بن أحمد بن رشد الجد (مطبوع بهامش المدونة، سبق)

(٤٣٩) مقدمة ابن خلدون لعبد الرحمن بن محمد بن خلدون الحضرمي، دار الكتب العلمية، بيروت ١٤١٣هـ

(٤٤٠) المقصد الأرشد في ذكر أصحاب الإمام أحمد لأبي إسحاق إبراهيم بن محمد بن مفلح، تحقيق الدكتور عبد الرحمن بن سليمان العثيمين، مكتبة الرشد، الرياض ١٤١٠هـ

(٤٤١) **ملخص رحلتي ابن عبد السلام الدرعي المغربي** لحمد الجاسر، دار الرفاعي للنشر والطباعة والتوزيع، الرياض ١٤٠٣هـ

(٤٤٢) **منافع الدقائق شرح مجامع الحقائق** لأبي سعيد محمد بن محمد الخادمي، دار الطباعة العامرة، استنبول ١٣٠٨هـ

(٤٤٣) **مناهج العقول على منهاج الوصول(شرح البدخشي)**لمحمد بن الحسن البدخشي، دار الكتب العلمية، بيروت ١٤٠٥هـ

(٤٤٤) **منتخبات التواريخ لدمشق** لمحمد أديب آل تقي الحصني، قدم له الدكتور كمال الصليبي، دار الآفاق الجديدة، بيروت ١٣٩٩م

(٤٤٥) **المنثور في القواعد** لبدر الدين محمد بن بهادر الزركشي، تحقيق الدكتور تيسير فائق أحمد محمود، وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية، الكويت ١٤٠٢هـ

(٤٤٦) **منح الجليل شرح مختصر خليل** لمحمد بن أحمد بن محمد عليش، دار الفكر، بيروت ١٤٠٩هـ

(٤٤٧) **المنخول من تعليقات الأصول** لأبي حامد محمد بن محمد الغزالي، بتحقيق محمد حسن هيتو، دار الفكر، دمشق ١٤١٩هـ

(٤٤٨) **منطق ابن تيمية ومنهجه الفكري** للدكتور محمد حسني الزين، المكتب الإسلامي، بيروت ١٣٩٩هـ

(٤٤٩) **المنطق التوجيهي** للدكتور أبو العلاء عفيفي، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، مصر ١٣٩٨م

(٤٥٠) **المنطق** للدكتور كريم متى، مطبعة الإرشاد، بغداد ١٩٧٠م

(٤٥١) **منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة والقدرية** لشيخ الإسلام ابن تيمية، المطبعة الأميرية الكبرى، بولاق مصر ١٣٢١هـ

(٤٥٢) **منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة والقدرية** لشيخ الإسلام ابن تيمية، بتحقيق الدكتور محمد رشاد سالم، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض ١٤٠٩هـ

(٤٥٣) **منهج ابن تيمية في الفقه** لسعود بن صالح العطيشان، رسالة دكتوراه مقدمة لشعبة الفقه بقسم الدراسات العليا بالجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة ١٤٠٧هـ

(٤٥٤) **منهج شيخ الإسلام ابن تيمية في الدعوة** للدكتور عبدالله بن رشيد الحوشاني، دار أشبيليا، الرياض ١٤١٧هـ

(٤٥٥) **المنهل الصافي والمستوفى بعد الوافي** لأبي المحاسن يوسف بن تغربردي الأتابكي، تحقيق أحمد يوسف نجاتي، مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة ١٩٥٦م

(٤٥٦) **المنهل العذب في تاريخ طرابلس الغرب** لأحمد بن حسين النائب الأوسي الأنصاري، مطبعة جمال أفندي، الآستانة ١٣١٧هـ

(٤٥٧) **المهذب** لأبي إسحاق إبراهيم بن علي الشيرازي، (مطبوع مع المجموع للنووي، سبق)

(٤٥٨) **المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار** لأبي العباس أحمد بن علي المقريزي، طبعة بالأوفست، نشر دار صادر، بيروت (مصورة عن طبعة دار الطباعة المصرية، بولاق ١٢٧٠هـ)

(٤٥٩) **الموافقات في أصول الشريعة** لأبي إسحاق إبراهيم بن موسى الشاطبي، بشرح عبد الله دراز، وضبط محمد دراز، دار المعرفة، بيروت

(٤٦٠) **الموافقات** لأبي إسحاق إبراهيم بن موسى الشاطبي، بتحقيق أبي عبيدة مشهور آل سلمان، دار ابن عفان، الخبر ١٤١٧هـ

(٤٦١) **مواهب الجليل لشرح مختصر خليل** لأبي عبد الله محمد بن محمد المعروف بالحطاب، وبهامشه التاج والإكليل لمختصر خليل للمواق، دار الفكر، بيروت ١٤١٢هـ

(٤٦٢) **موسوعة الإجماع في الفقه الإسلامي** لسعدي أبو جيب، دار الفكر بدمشق ودار الفكر المعاصر ببيروت، ١٤١٥هـ

(٤٦٣) **موسوعة التاريخ الإسلامي والحضارة الإسلامية** للدكتور أحمد شلبي، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة ١٩٨٤م

(٤٦٤) موسوعة السياسة للدكتور عبد الوهاب كيالي وآخرين، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت ١٩٧٩-١٩٨٥م

(٤٦٥) الموسوعة العربية الميسرة للجنة من المختصين، دار نهضة لبنان، بيروت ١٤٠٧هـ

(٤٦٦) الموسوعة الفلسطينية، من إصدار هيئة الموسوعة الفلسطينية، دمشق ١٩٨٤م

(٤٦٧) موسوعة القبائل العربية لمحمد سليمان الطيب، دار الفكر العربي، القاهرة ١٤١٨هـ

(٤٦٨) موسوعة القواعد الفقهية لمحمد صدقي بن أحمد البورنو، نشر المؤلف ١٤١٦هـ

(٤٦٩) موسوعة فقه ابن تيمية تأصيل وتقعيد للدكتور محمد رواس قلعجي، دار الفيصل الثقافية، الرياض ١٤١٥هـ

(٤٧٠) موسوعة فقه عبد الله بن عباس للدكتورمحمد رواس قلعجي، مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي بجامعة أم القرى، مكة المكرمة

(٤٧١) الموطأ لمالك بن أنس الأصبحي، حققه سعيد محمد اللحام، وأعد فهارسه مصطفى قصاص، دار إحياء العلوم، بيروت ١٤١١هـ

(٤٧٢) موقف الإمام ابن تيمية من التصوف والصوفية للدكتور أحمد بن محمد البناني، كلية الدعوة وأصول الدين بجامعة أم القرى، مكة المكرمة ١٤٠٦هـ

(٤٧٣) موقف شيخ الإسلام ابن تيمية من المعتزلة لقدرية عبد الحميد شهاب الدين، رسالة دكتوراه، جامعة أم القرى، ١٤٠٤هـ-١٤٠٥هـ

(٤٧٤) ناحية من حياة ابن تيمية لخادمه إبراهيم بن أحمد الفياني، بتحقيق محب الدين الخطيب، المطبعة السلفية ومكتبتها، القاهرة ١٣٦٨هـ

(٤٧٥) النبوات لشيخ الإسلام ابن تيمية، المطبعة السلفية، القاهرة ١٣٨٦هـ

(٤٧٦) نثر الورود على مراقي السعود لمحمد الأمين بن محمد الشنقيطي، تحقيق وإكمال الدكتور محمد ولد سيدي الشنقيطي، دار المنارة للنشر والتوزيع، جدة ١٤١٥هـ

ـ النجوم = النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة

(٤٧٧) النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة لأبي المحاسن يوسف بن تغربردي الأتابكي، دار الكتب المصرية، القاهرة ١٣٤٩هـ

(٤٧٨) نزهة الأعين النواظر في علم الوجوه والنظائر لأبي الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد الجوزي، تحقيق محمد عبد الكريم الراضي، مؤسسة الرسالة، بيروت ١٤٠٧هـ

(٤٧٩) نزهة الخاطر العاطر شرح روضة الناظر لعبد القادر بن أحمد المعروف بابن بدران (مطبوع مع روضة الناظر، سبق)

(٤٨٠) نصب الراية لأحاديث الهداية لأبي محمد عبد الله بن يوسف الزيلعي، نشر مكتبة الرياض، الرياض

(٤٨١) نظريات ابن تيمية في السياسة والاجتماع لهنري لاووست، ترجمة محمد عبد العظيم علي، تقديم وتعليق الدكتور مصطفى حلمي، دار الأنصار، القاهرة ١٣٩٦هـ

(٤٨٢) النظريات العامة للمعاملات في الشريعة الإسلامية لأحمد فهمي أبو سنة، مطبعة دار التأليف، مصر ١٣٨٧هـ

(٤٨٣) نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي لأحمد الريسوني، الدار العالمية للكتاب الإسلامي والمعهد العالمي للفكر الإسلامي، الرياض ١٤١٦هـ

(٤٨٤) نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب وذكر وزيرها لسان الدين الخطيب لأحمد بن محمد المقري، المطبعة الأزهرية المصرية، القاهرة ١٣٠٢هـ

(٤٨٥) النكت والفوائد السنية على مشكل المحرر لمجد الدين بن تيمية لأبي عبد الله محمد ابن مفلح المقدسي (مطبوع مع المحرر لأبي البركات ابن تيمية، سبق)

(٤٨٦) **نهاية الأرب في معرفة أنساب العرب** لأبي العباس أحمد بن علي القلقشندي، تحقيق إبراهيم الأبياري، دار الكتاب المصري واللبناني، القاهرة وبيروت ١٤١١هـ

(٤٨٧) **نهاية السول في شرح منهاج الأصول** لأبي محمد عبد الرحيم بن الحسن الأسنوي، ومعه حاشية المطيعي عليه، جمعية نشر الكتب العربية، القاهرة ١٣٤٣هـ

(٤٨٨) **النهاية في غريب الحديث** لأبي السعادات مبارك بن محمد الجزري المعروف بابن الأثير، مكتبة ومطبعة عيسى البابي الحلبي، القاهرة ١٣٨٣هـ

(٤٨٩) **نوادر الفقهاء** لمحمد بن الحسن التميمي الجوهري تحقيق الدكتور محمد فضل المراد، دار القلم بدمشق، والدار الشامية بيروت ١٤١٤هـ

- **النووي**= صحيح مسلم بشرح النووي

- **النيل**= نيل الأوطار شرح منتقى الأخبار من أحاديث سيد الأخيار

(٤٩٠) **نيل الأوطار شرح منتقى الأخبار من أحاديث سيد الأخيار** لمحمد بن علي الشوكاني، دار إحياء التراث العربي ومؤسسة التاريخ العربي، بيروت

(٤٩١) **نيل الابتهاج بتطريز الديباج** لأبي العباس أحمد بابا التنبكتي (مطبوع على هامش الديباج المذهب لابن فرحون، سبق)

(٤٩٢) **هدية العارفين، أسماء المؤلفين وآثار المصنفين** لإسماعيل باشا بن محمد البغدادي، طبع وكالة المعارف، استنبول ١٩٥١-١٩٥٥م

(٤٩٣) **الوافي بالوفيات** لصلاح الدين خليل بن أيبك الصفدي - باعتناء إحسان عباس، دار فرانز شتايز، ألمانيا ١٤٠٢هـ

(٤٩٤) **الوجيز في أصول التشريع الإسلامي** لمحمد حسن هيتو، مؤسسة الرسالة، بيروت ١٤١٠هـ

(٤٩٥) **الوجيز في أصول الفقه** الدكتور عبدالكريم زيدان، مؤسسة الرسالة، بيروت ١٩٨٧م

(٤٩٦) **الوجيز في إيضاح قواعد الفقه الكلية** للدكتور محمد صدقي بن أحمد البورنو، مؤسسة الرسالة، بيروت ١٤١٦هـ

(٤٩٧) **وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان لأبي العباس أحمد بن محمد بن خلكان**، المطبعة الميمنية، القاهرة ١٣١٠هـ

(٤٩٨) **ولاة دمشق في عهد المماليك لمحمد أحمد دهمان**، دار الفكر، دمشق ١٤٠٤هـ

الدوريات

(٤٩٩) **أسبوع الفقه الإسلامي ومهرجان الإمام ابن تيمية الذي أقيم في دمشق في الفترة ١٦-٢١ شوال ١٣٨٠هـ الإمام ابن تيمية المصلح الاجتماعي الديني بحث لأحمد الغسيري**

(٥٠٠) **أسبوع الفقه الإسلامي ومهرجان الإمام ابن تيمية الذي أقيم في دمشق في الفترة ١٦-٢١ شوال ١٣٨٠هـ النشأة العلمية لابن تيمية وتكوينه الفكري بحث لهنري لاووست**

(٥٠١) **جريدة الأهرام** عدد ١٣ أبريل ١٩٧٤

(٥٠٢) **جريدة الأهرام** عددي يومي ١٤/٤/١٩٢٧م، ١٣/٤/١٩٧٤هـ

(٥٠٣) **جريدة الشرق الأوسط** العدد رقم ٧٤٧٣ ليوم ٢٩/١/١٤٢٠هـ

(٥٠٤) **جريدة عكاظ** العدد ١١٩٥٠ ليوم ٢٩/١/١٤٢٠

(٥٠٥) **مجلة البحث العلمي والتراث الإسلامي** يصدرها مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي بجامعة أم القرى، مكة المكرمة، العدد (٥) لعام١٤٠٢-١٤٠٣هـ **القواعد الفقهية** بحث للدكتور محمد مصطفى الزحيلي

(٥٠٦) **مجلة البحوث الفقهية المعاصرة** يصدرها الدكتور عبد الرحمن النفيسة العدد ١١، لعام ١٤١٢هـ، **قاعدة العادة محكمة** بحث للدكتور صالح بن غانم السدلان

(٥٠٧) **مجلة البحوث الفقهية المعاصرة** يصدرها الدكتور عبد الرحمن النفيسة، العدد ١٧ لعام ١٤١٣هـ، **القواعد الفقهية** بحث للدكتور صالح السدلان

(٥٠٨) مجلة البيان يصدرها المنتدى الإسلامي في لندن، العدد ٤٨، شعبان ١٤١٢هـ القواعد الفقهية بحث لعبد العزيز الحويطان

(٥٠٩) مجلة الرسالة الإسلامية تصدرها وزارة الأوقاف والشئون الدينية في العراق، العدد١٦٢، محرم ١٤٠٤هـ القواعد الفقهية ودورها في إثراء التشريعات الحديثة بحث للدكتور محي هلال السرحان

(٥١٠) مجلة الوعي الإسلامي تصدرها وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية في الكويت، عدد٣٦٢ شوال ١٤١٦هـ مدخل إلى معرفة القواعد الفقهية في المذهب المالكي بحث لرشيد المدور

(٥١١) مجلة نور الإسلام تصدرها مشيخة الأزهر الشريف، الجزء الأول، المجلد الخامس الصادر في المحرم سنة ١٣٥٣هـ

المصادر الأجنبية

(٥١٢)**Atlas of Turkey** by Ali Tangolu & others, publication of the faculty of letters, university of Istanbul, may ١٩٦١.

(٥١٣)**Cyprus** from earliest time to the present day by Franz Georg Maier, translated from the German by peter George, Elek Books Ltd. London, ١٩٦٨.

(٥١٤)**Discovering Turkey** by Andrew Mango, B. T. Batsford Ltd. London, ١٩٧١.

(٥١٥)**Excerpta Cypria** materials for history of Cyprus, by Claud Delaval Cobham, Cambridge university press, Cambridge, ١٩٦٩.

(٥١٦)**Within the Taurus** a journey in Asiatic turkey, by John Patrick Kinross, Murray, London, ١٩٧٠.

* * * * *

فهرس الموضوعات

*****